



Niilismo e grande política em Nietzsche

A aurora da superação humana
a partir da morte de Deus

João Paulo Simões Vilas Bôas

Editora
UFPR

Niilismo e grande política em Nietzsche

**A aurora da superação humana
a partir da morte de Deus**



Reitor

Ricardo Marcelo Fonseca

Vice-Reitora

Graciela Inês Bolzón de Muniz

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Leandro Franklin Gorsdorf

Diretor da Editora UFPR

Rodrigo Tadeu Gonçalves

Vice-Diretor da Editora UFPR

Hertz Wendel de Camargo

Conselho Editorial que aprovou este livro

Emerson Gabardo

Ida Chapaval Pimentel

José Carlos Cifuentes Vasquez

Julio Cesar de Carvalho

Lauro Brito de Almeida

Márcia Santos de Menezes

Maria Auxiliadora Moreira dos Santos Schmidt

Naotake Fukushima

Niilismo e grande política em Nietzsche

**A aurora da superação humana
a partir da morte de Deus**

João Paulo Simões Vilas Bôas

Editora
UFPR

© João Paulo Simões Vilas Bôas

**Niilismo e
grande política
em Nietzsche**
**A aurora da superação humana
a partir da morte de Deus**

Coordenação editorial

Rachel Cristina Pavim

Revisão

Maria Cristina Périgo e Mariana Capel Xavier

Projeto gráfico, editoração eletrônica e capa

Reinaldo Weber

Série Pesquisa, n. 285

Universidade Federal do Paraná. Sistema de Bibliotecas. Biblioteca Central.
Coordenação de Processos Técnicos.

Vilas Bôas, João Paulo Simões

Niilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana
a partir da morte de Deus / João Paulo Simões Vilas Bôas. – Curitiba: Ed.
UFPR, 2016.

158 p. – (Pesquisa; n. 285)

ISBN 978-85-8480-030-8

Inclui referências e notas

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - Crítica e interpretação. 2.
Niilismo (Filosofia). I. Título. II. Série.

CDD 193

Bibliotecária: Andrea Carolina Grohs CRB 9/1384

ISBN 978-85-8480-145-9

Ref. 931

**Direitos desta edição reservados à
Editora UFPR**

Rua João Negrão, 280, 2.º andar, Centro

Tel.: (41) 3360-7489

80010-200 - Curitiba - Paraná - Brasil

www.editora.ufpr.br

editora@ufpr.br

2019



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Para Solange Bitterbier, com amor e gratidão.

Prometeu – Goethe

*Encobre o teu céu, ó Zeus,
Com vapores de nuvens,
E, qual menino que decepta
A flor dos cardos,
Exercita-te em carvalhos e cristas de montes;
Mas a minha Terra
Terás que deixar,
E a minha cabana, que não construístes,
E o meu lar,
Cujo braseiro
Me invejas.*

*Nada mais pobre conheço
Sob o sol do que vós, ó Deuses!
Mesquinhamente nutris
De tributos de sacrifícios
E hálitos de preces
A vossa majestade;
E morreríeis de fome, não fossem
Crianças e mendigos
Loucos cheios de esperança.*

*Quando era menino e não sabia
Pra onde havia de virar-me,
Voltava os olhos desgarrados
Para o sol, como se lá houvesse
Ouvido pra o meu queixume,
Coração como o meu
Que se compadecesse da minha angústia.*

*Quem me ajudou
Contra a insolência dos Titãs?
Quem me livrou da morte,
Da escravidão?
Pois não foste tu mesmo que tudo conseguiste
Ó sagrado e ardente coração?
E jovem e bom – enganado
Ardias àquele que lá em cima dormia
Agradecido pela salvação?*

*Eu venerar-te? E por quê?
Suavizaste tu alguma vez as dores
Do oprimido?
Enxugaste alguma vez as lágrimas
Do angustiado?
Pois não me forjaram Homem
O Tempo todo-poderoso
E o Destino eterno,
Meus senhores e teus?*

*Pensavas tu talvez
Que eu havia de odiar a Vida
E fugir para os desertos,
Porque nem todos
Os sonhos em flor frutificaram?*

*Pois aqui estou! Formo homens
À minha imagem,
Uma estirpe que a mim se assemelhe:
Para sofrer, para chorar,
Para gozar e se alegrar,
E pra não te respeitar,
Como eu!*

Sumário

Apresentação / 11

Lista de abreviaturas – Obras de Nietzsche / 17

Introdução / 19

Capítulo 1

Diálogo com a interpretação de Ansell-Pearson / 33

- 1.1 O diagnóstico da decadência dos valores ocidentais / **33**
- 1.2 A grande política como proposta de fortalecimento da humanidade / **40**
- 1.3 As críticas de Ansell-Pearson à política maquiavélica de Nietzsche / **50**
- 1.4 Diálogo com Ansell-Pearson / **56**

Capítulo 2

A grande política à luz do contexto das reflexões nietzscheanas sobre o niilismo e a *décadence* / 73

- 2.1 Considerações para uma filologia de Nietzsche / **73**
- 2.2 Noções preliminares sobre a grande política / **83**
- 2.3 O niilismo: o diagnóstico nietzscheano da “doença” do Ocidente / **88**
- 2.4 O surgimento da vontade de verdade na figura de Sócrates / **92**
- 2.5 Niilismo como fenômeno global do Ocidente: a “morte de Deus” / **99**
- 2.6 Niilismo como estado psicológico: “niilismo completo” e “niilismo incompleto” / **105**
- 2.7 A *décadence* e a crítica às sociedades democráticas e liberais / **113**

Capítulo 3

A grande política como cultivo espiritual do homem / 121

3.1 Introdução / 121

3.2 A grande política em sua dimensão morfológica / 123

3.2.1 A “política” da grande política / 124

3.2.2 O “grande” da grande política / 134

3.3 Os meios de cultivo do homem superior / 141

3.3.1 O *pathos* da distância / 142

3.3.2 O fortalecimento por meio do conflito / 144

Considerações finais / 151

Referências / 155

Apresentação

O tema da política em Nietzsche parece gerar certa desconfiança no meio filosófico, chegando a ser tratado, por vezes, como um tabu. Tal interdição se fortalece, ao certo, pelo fato de o próprio filósofo não ter deixado nenhum texto acabado sobre o assunto, mas também, e especialmente, por conta de más interpretações que produziram mal-entendidos, ou, ainda, de intérpretes mal-intencionados que ligaram o pensamento de Nietzsche a finalidades totalmente alheias à sua filosofia.

De fato, a maior parte dos comentadores do pensamento do autor de *Zaratustra* se ocupa de temas como estética, crítica à moral e à metafísica ou limites da linguagem e do conhecimento, sendo poucos os que se arriscam nos meandros potencialmente comprometedores da política em Nietzsche. Destoando, portanto, dessa maioria, João Paulo Simões Vilas Bôas, autor deste pequeno livro, assumiu o propósito de se embrenhar justamente nesse terreno tão enigmático quanto labiríntico.

João Paulo, como é conhecido entre seus alunos e amigos, um jovem intelectual que compõe um seleto grupo de especialistas na filosofia de Friedrich Nietzsche no Brasil, adentrou o campo da política do pensador alemão tendo como mote a expressão “grande política” e como propósito desfazer alguns equívocos que, segundo ele, “[...] vêm se acumulando historicamente em torno da figura de Nietzsche [...]” (p. 31). Sua tarefa, contudo, não consiste em desfazer os tabus que recobrem aquele campo do pensamento do filósofo, nem em espalhar fios ou pontos de claridade para facilitar a vida de quem quiser adentrar aquele labirinto. Antes, ele pretende explorar as contradições e os paradoxos ali presentes e, considerando toda a tensão possível e a pequena margem de segurança para aqueles que ali se movimentam, propor uma interpretação que aproxime política, niilismo e cultura.

Para realizar sua tarefa, nosso intérprete apresenta, de início, um plano geral dos principais trabalhos sobre a política em Nietzsche, mencionando os seus diferentes enfoques e abordagens, que vão desde leituras sóbrias até aquelas que vinculam o pensamento do filósofo com movimentos de extrema direita, frutos de manipulações grosseiras do seu trabalho. De fato, a despeito daquele suposto tabu que mencionamos

anteriormente, Vilas Bôas evidencia nesta breve introdução que o volume de trabalhos acerca do tema não é pequeno, assim como a diversidade de posições a seu respeito e o grau de incompatibilidade entre elas.

Dentre os vários intérpretes mencionados, dois ganham relevo no trabalho proposto por Vilas Bôas: Walter Kaufmann, que nega a existência de um propósito propriamente político nos escritos de Nietzsche, e Keith Ansell-Pearson, que defende a tese de que Nietzsche seria partidário de uma política aristocrática com traços de violência e escravidão. Pode-se observar claramente, em seu texto, que esses dois comentadores ganharam destaque pelo fato de serem tomados por Vilas Bôas como balizadores da sua própria interpretação. Isto porque, conforme veremos, essa interpretação se constrói nos limites estabelecidos pelo reconhecimento, por um lado, de que existe uma contribuição importante de Nietzsche para o pensamento político atual e, por outro, de que essa contribuição deve considerar a questão do cultivo de tipos de homem em Nietzsche.

Particularmente no que diz respeito a Ansell-Pearson, tomado, aqui, de forma crítica, ele permite a Vilas Bôas demarcar o contexto no qual pretende analisar o tema da “grande política”, na associação possível entre este tema e o do niilismo europeu e, em especial, no debate sobre as possibilidades de cultivo que se colocam para o homem no conjunto da *décadence*. Neste ponto, vale salientar que o tema do niilismo é amplamente estudado e debatido no interior da pesquisa acerca de Nietzsche, sem produzir as mesmas controvérsias que o tema da política. Isso, contudo, não faz dele um tema menos difícil, especialmente se considerarmos que os estudos a seu respeito se veem, hoje, enredados na problemática referente ao estatuto a ser conferido aos diferentes textos do pensador.

Conforme lembra Vilas Bôas, o tema do niilismo foi em grande parte desenvolvido por Nietzsche em anotações pessoais que, propositalmente, não foram levadas a público pelo filósofo. De fato, essas anotações só vieram a público, inicialmente, como parte da obra forjada pela irmã de Nietzsche, intitulada *A vontade de poder*, e, mais tarde, integrando o conjunto de textos escolhidos para a edição crítica organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, que inclui, além da obra publicada pelo filósofo, os seus manuscritos e boa parte das suas anotações pessoais, sob a insígnia de *Fragmentos póstumos*. Vários desses textos, contudo, como é o caso do conhecido e amplamente utilizado fragmento *Lenzer Heide*, sobre o niilismo europeu, foram experimentos de pensamento abandonados pelo filósofo. Isso significa que a utilização desses

“fragmentos”, como ressalta Vilas Bôas, não pode ser feita sem que se deixe de considerar, hoje, a polêmica que os envolve e, em especial, sem que se mencione o trabalho realizado por Marie-Luise Haase, o qual vem se concretizando especialmente na editoração do volume nove das *Obras de Nietzsche (Werke. Kritische Studienausgabe – KGW)*. O trabalho, desdobrando o empreendimento editorial iniciado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, permite o reconhecimento mais detalhado do estatuto dos chamados “fragmentos póstumos”, que ganham diferentes designações, correspondendo a anotações pessoais, fragmentos, borrões ou, como é o caso do material mais utilizado nos debates sobre o niilismo, a textos inicialmente elaborados e posteriormente abandonados pelo filósofo. Assim, reconhecendo a problemática que envolve o material utilizado na sua investigação e realizando uma espécie de genealogia deste material, nosso autor se coloca, de certo modo, “justificado” em um campo cuja pesquisa dificilmente poderia se desdobrar se não fossem consideradas tanto a obra publicada quanto a inédita.

Tendo em vista ainda a questão da metodologia adotada neste livro, um outro aspecto deve ser mencionado nesta apresentação. Trata-se do recurso ao conceito de “margem de manobra” (*Spielraum*), utilizado pelo autor no intuito de chegar a um desenvolvimento razoável e com coerência filológica da sua hipótese hermenêutica sobre a grande política. Esse conceito é, ao certo, um dos mais profícuos para se entender a relação esperada por Nietzsche entre o seu leitor e a sua obra. No âmbito dessa relação, se Nietzsche convida constantemente o seu leitor a “decifrar” sua obra, interpretando-a (GM, Prefácio, 8), ou seja, colocando-se em uma posição ativa diante do texto, ele deixa claro que essa liberdade se faz dentro de certos limites, como sinaliza a expressão “margem de manobra”. Assim, cabe ao intérprete identificar as margens dentro das quais podem se movimentar conceitos que não são rígidos, calcificados, mas que também não são relativos, em um sentido em que qualquer interpretação seria válida. Esse princípio metodológico se torna, para o autor, uma peça chave tanto para a tarefa de desfazer equívocos, o que faz ressaltando as margens que não podem ser ultrapassadas em certos conceitos e argumentos, quanto para o estabelecimento dos limites da sua própria interpretação, pois busca explorar todo o campo de movimento possibilitado dentro dos limites oferecidos pelos conceitos trabalhados.

De posse, portanto, desses pressupostos metodológicos, Vilas Bôas dá início à sua tarefa tomando como material de trabalho dois livros de

Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau* e *Nietzsche como pensador político*. No seu comentário sobre os livros de Ansell-Pearson alguns pontos foram acentuadamente rejeitados: a afirmação feita pelo autor inglês de que Nietzsche apreciaria negativamente a civilização ocidental e de que ele apresentaria, em contraposição a ela, uma espécie de ideal aristocrático; a tese de que haveria uma cisão na obra de Nietzsche, colocando em campos separados a dimensão filosófica e a política; a proposição de que Nietzsche teria sucumbido ao ressentimento e ao espírito de vingança por ele criticados, além de propor uma forma de redenção da realidade que não seria, em última instância, diferente das formas criticadas por ele; e, por fim, o fato de o autor inglês abusar do psicologismo na sua crítica a Nietzsche, o que representaria, ao certo, um empobrecimento do debate filosófico.

A despeito do caráter crítico do seu comentário a respeito do livro de Ansell-Pearson, deve-se registrar que Vilas Bôas toma o intérprete como referência, como um interlocutor privilegiado, para lançar as bases da sua própria interpretação, que se afasta da de Ansell-Pearson na mesma medida em que faz uso dela. Nesse sentido, a tese de Vilas Bôas se constrói em contraposição à noção de “grande política” entendida como uma apologia a um regime de governo de orientação maquiavélica e aristocrática e voltada para a produção de tipos superiores de homem. Segundo Vilas Bôas, essa concepção manteria a noção de “grande política” nos moldes tradicionais de uma proposta política, tendo como novidade os seus traços acentuados de violência, o que descaracterizaria totalmente o pensamento de Nietzsche.

No intuito de apresentar uma interpretação mais plausível desta questão, Vilas Bôas recorre à noção de “margem de manobra”, que lhe permite identificar uma certa constância no uso do termo “grande” por Nietzsche, a qual será tomada como uma chave de leitura para prosseguir com a sua interpretação. Portanto, para demarcar os limites hermenêuticos dessa expressão, Vilas Bôas recorre ao uso que Nietzsche faz do superlativo “grande” em suas referências, como em “grande saúde”, “grande razão”, “grande homem”, etc. Dessa forma, tendo em vista certa constância no uso daquele adjetivo, ele conclui que a expressão “grande política”, em Nietzsche, não se coaduna, por exemplo, com a ideia de supranacionalidade, designada pelo adjetivo na época de Nietzsche, nem com uma medida de poder de um Estado, como se acreditou, por exemplo, na época do nacional-socialismo. Antes, a análise do termo operada por Vilas Bôas re-

mete a um operador conceitual utilizado pelo filósofo em oposição àquilo que designa como “pequena política”, assim como “pequena saúde”, e que diz respeito à produção e aos traços de um tipo pequeno de homem.

Tendo em vista que a meta do apequenamento do homem, sob o prisma que interessa a Nietzsche, não é estabelecida, em primeiro plano, por um modelo de Estado, mas por uma moral e uma cultura, segue-se ainda que a crítica de Nietzsche também não poderia ser entendida como uma mera ironia com relação ao *Reich* alemão. Mais do que isso, o conceito de “grande política” remete à contraposição de Nietzsche aos valores vigentes, e, sob esse aspecto, sua crítica alcançaria, além do *Reich* alemão, as modernas formas de democracia, o anarquismo, o socialismo, o liberalismo, enfim, qualquer forma política que se constituísse a partir de determinadas configurações de valores.

Retomando, portanto, a contrapelo, os seus interlocutores basilares, Walter Kaufmann e Ansell-Pearson, Vilas Bôas deixa claro que o termo “grande política”, ao mesmo tempo que mostra a preocupação de Nietzsche com o campo da política, não rompe a unidade do seu pensamento. Antes, tendo em vista a sua riqueza conceitual e o seu caráter polissêmico, identificáveis naquela “margem de manobra”, ele afirma que o termo não pode ser reduzido a uma proposta política no sentido tradicional, mas que deve ser tomado como uma importante peça da construção argumentativa do filósofo (uma construção voltada para o debate sobre a finalidade da cultura e sobre o valor dos valores morais, por exemplo, fatores que têm como meta, na modernidade, a produção de um tipo pequeno de homem). Portanto, para se extrair toda a sua riqueza, o termo “grande política” deve ser lido tendo em vista essa crítica à cultura e à moral e, em especial, a articulação dessa crítica com o problema do niilismo.

A modernidade corresponde, para Nietzsche, ao desfecho de um adoecimento que vem afligindo o mundo ocidental em especial desde Sócrates, que é endossado pelo cristianismo e que ganha seus contornos mais radicais com o fenômeno da morte de Deus: o niilismo. Uma crise que se traduz em um esfacelamento de ídolos e valores, um pouco ao modo descrito por Turguêniev, um pouco como produto da própria vontade de verdade que, no Ocidente, percorre aquele caminho iniciado por Sócrates. O niilismo se apresenta, portanto, nesse contexto, como o maior perigo para o homem, mas também como um feixe de possibilidades, conforme a maneira como for explorada a tensão produzida nesse momento.

Defrontando-se, pois, com um perigo análogo à desagregação das partes diante do todo, como descreve Paul Bourget, a grande política corresponderia, por um lado, à busca por um ordenamento (*Rangordnung*) de valores que permita a produção de um tipo sadio e peculiar de homem destacado, no qual se ressaltaria aquilo que o torna único, em detrimento da massa disforme objetivada pelos valores modernos, pela “pequena política”, enquanto, por outro lado, o conceito corresponderia a uma declaração de guerra a tudo o que produz aquele tipo de homem massificado, pequeno, coadunando-se, assim, com a crítica de Nietzsche a uma concepção relacionada à finalidade da cultura: “a criação, a partir do animal de rapina ‘homem’, de um animal manso e civilizado, um *animal doméstico*” (GM I, 11). Nesse sentido, evitando os descaminhos que conduziriam a alguma concepção de eugenia ou à expectativa de se obter alguma espécie de homem biologicamente mais evoluída, talvez nos moldes darwinistas, e acompanhando intérpretes como Henning Ottmann, por exemplo, Vilas Bôas respalda a ideia de que a política em Nietzsche e, em especial, o conceito de “grande política”, se constitui em um meio para o cultivo de um tipo de homem diferente daquele homem massificado almejado pela modernidade.

A grande política corresponderia, portanto, à contraposição àquilo que impediria a elevação do homem, por um lado, e a uma proposta para o cultivo de tipos mais elevados de homem, por outro. Empreendimentos que envolvem diretamente a cultura e a moral, colocadas em xeque pelo filósofo por meio do seu questionamento acerca do tipo de homem proposto e almejado por elas como ideal. A grande política, por fim, se combinaria com uma filosofia que procura pensar em um tipo de homem capaz de extrair da tensão do niilismo todas as suas consequências e, por conseguinte, superá-lo. Nesses termos, portanto, sem ceder ao interdito, ao tabu, sem se perder nos meandros labirínticos do tema da política e sem ultrapassar as margens nas quais as manobras são permitidas, partindo de pressupostos assumidos e explorados de forma coerente e perseguindo de forma primorosa os seus objetivos, Vilas Bôas conduz seu leitor pelos caminhos de uma interpretação plausível e justificada acerca do tema da política em Nietzsche.

Antonio Edmilson Paschoal

11 de julho de 2014

Curitiba, Paraná

Lista de abreviaturas – Obras de Nietzsche

A – Aurora

ABM – Além do bem e do mal

AC – O Anticristo

CI – Crepúsculo dos ídolos

Co. Ext. II – Considerações extemporâneas II: da utilidade e desvantagem da história para a vida

Co. Ext. III – Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador

Co. Ext. IV – Considerações extemporâneas VI: Richard Wagner em Bayreuth

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos

CW – O caso Wagner

EH – *Ecce homo*

FT – A Filosofia na idade trágica dos gregos

GC – A gaia ciência

GM – Para a genealogia da moral

HHI – Humano, demasiado humano (vol. 1)

HHII, AS – Humano, demasiado humano (vol. 2): o andarilho e sua sombra

HHII, MS – Humano, demasiado humano (vol. 2): miscelânea de opiniões e sentenças

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* – KSA

NW – Nietzsche contra Wagner

Za – Assim falou Zaratustra

Obs.: as referências às obras publicadas foram feitas com base nas suas abreviaturas, seguidas do título do capítulo (se houver) e do número do aforismo. Nas citações de “Para a genealogia da moral”, o aforismo é precedido pelo número da dissertação em algarismos romanos. Nas citações de fragmentos póstumos, o número do respectivo volume da KSA precede o código do fragmento. Em seguida, é indicada a data do fragmento (ex.: KSA 13, 25[6], p. 639, fim de 1888/início de 1889). As traduções das citações do inglês e do alemão são de minha autoria.

Introdução

A despeito das diversas polêmicas e do não pequeno número de incertezas que envolvem a figura de Friedrich Nietzsche – entre as quais se destaca o mistério até hoje não esclarecido acerca da real natureza da insanidade que lhe roubou os últimos onze anos de vida lúcida¹ e a nefasta associação entre suas ideias e o nacional-socialismo –, é possível afirmar, sem sombra de dúvida, que o filósofo de *Assim falou Zaratustra* figura entre os pensadores mais influentes da nossa era, motivo este que torna seus escritos cada vez mais indispensáveis para a compreensão e avaliação do atual quadro político, social, técnico-científico, religioso e cultural da humanidade.

Nesse contexto, gostaríamos de chamar a atenção para o conjunto de reflexões abarcado pela expressão “grande política”, o qual vem suscitando crescente interesse por parte de pesquisadores e estudiosos das mais diversas áreas, haja vista o expressivo número de trabalhos sobre esse tema que vêm sendo produzidos recentemente.

1 O diagnóstico original da doença mental de Nietzsche – “paralisia geral progressiva” causada por sífilis em estado terciário –, realizado em conformidade com o paradigma médico da época, foi e continua sendo rejeitado por diversos estudos embasados tanto em informações biográficas do pensador quanto na literatura médica. Um dos principais argumentos contra a hipótese de que a loucura de Nietzsche teria sido causada pela sífilis é o de que o tempo médio de sobrevivência de um paciente nesta condição é de seis meses e, em toda a história da medicina, não há um único registro de alguém que tenha sobrevivido nessa condição por mais de cinco anos, o que torna tal diagnóstico incompatível com os onze anos nos quais Nietzsche viveu na loucura. Ao invés da sífilis, a discussão passou a se concentrar em torno de algumas modalidades de doenças degenerativas, algumas das quais de origem genética, como a “demência frontotemporal”, o câncer no cérebro ou, ainda, uma síndrome conhecida como Cadasil (acrônimo para “arteriopatia cerebral autossômica dominante com infartos subcorticais e leucoencefalopatia”). Além de não serem incompatíveis com a vida do filósofo alemão, as hipóteses que remetem a causa da insanidade do pensador a uma moléstia de natureza genética encontram respaldo na morte prematura do pai de Nietzsche, diagnosticada, na época, como causada por “amolecimento do cérebro”. Todavia, o assunto permanece controverso ainda hoje (Cf. HEMELSOET, D. et al. The Neurological illness of Friedrich Nietzsche. *Acta neurologica belgica*, v. 108, p. 9-16, 2008).

O principal móbil por trás da maior parte dos recentes trabalhos que tratam da grande política está diretamente ligado à acirrada polémica acerca de qual seria a “posição política” defendida por Nietzsche, que remonta às primeiras repercussões dos seus textos, no início do século XX, no interior da qual aquela consideração preconceituosa que entende o filósofo como precursor do nazismo representa apenas um capítulo.

Um dos acontecimentos que certamente denegriu de maneira marcante a imagem do pensador no meio cultural foi a apropriação que certos ideólogos do nacional-socialismo, em especial Alfred Bäumler², realizaram dos seus escritos no início do século XX. Tal manipulação aberrante – possibilitada, em grande medida, pelas falsificações, deformações e recortes grosseiros realizados por Elisabeth Förster-Nietzsche, irmã do filósofo, na obra extremamente problemática *A vontade de poder* – teve como consequência uma repugnante vinculação, ainda recorrente em alguns círculos intelectuais mesmo nos dias atuais, entre as ideias de Nietzsche e o nazismo³.

A esse respeito, gostaríamos de deixar assente que este trabalho não se propõe a retomar tal questão, visto que estamos inteiramente de acordo com o ponto de vista expresso por Mazzino Montinari, em seu artigo intitulado *Interpretações nazistas*, de que é “impossível falar seriamente, desde que se permaneça no terreno sólido da história, de uma real assimilação de Nietzsche, como ele realmente foi e pensou, por parte do nacional-socialismo”⁴. Nesse texto, o autor italiano demonstra que essa aproximação só ocorreu graças aos recortes arbitrários e toscas reconstruções levadas a cabo por pseudointelectuais que nada mais eram do que burocratas às ordens do partido nazista.

Contudo, ao lado daqueles que, ignorando os fatos, ainda hoje insistem em apontar ideias protofascistas nos textos do pensador alemão, o século XX também assistiu ao surgimento de diversas leituras a respeito da política em Nietzsche, tão numerosas quanto divergentes entre si. Alguns intérpretes ressaltaram o potencial emancipador da crítica à moral levada a cabo pelo filósofo, buscando aproximá-lo a um pensamento

2 Cf. MONTINARI, M. *Interpretações nazistas. Cadernos Nietzsche*, v. 7, São Paulo: Discurso, p. 55-77, 1999.

3 Ibidem, p. 55.

4 Ibidem, p. 56.

de esquerda⁵, enquanto outros entenderam a política nietzscheana como estreitamente associada ao anarquismo individualista de Max Stirner⁶. Não faltaram, inclusive, interpretações voltadas à direção oposta, buscando justamente negar qualquer intenção propriamente política nos textos de Nietzsche, como é o caso do principal tradutor das obras de Nietzsche nos EUA, Walter Kaufmann, que argumenta que o motivo condutor fundamental do trabalho de Nietzsche seria “o tema do indivíduo antipolítico que procura o autoaperfeiçoamento à distância do mundo moderno”⁷.

A conclusão da primeira versão, em 1980, da edição crítica dos textos de Nietzsche – trabalho iniciado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari na década de 1960 e que se encontra em curso até os dias de hoje – lançou novas luzes sobre as abordagens políticas da obra do filósofo de

5 A esse respeito, chamamos a atenção para a expressiva presença de Nietzsche nas reflexões de Theodor Adorno (Cf. ADORNO, T. *Mínima moralia*. Tradução de: MORÃO, A. Lisboa: Edições 70, 1988).

6 As discussões sobre a relação entre Nietzsche e Max Stirner se iniciaram durante os anos de invalidez mental do filósofo (Cf. HARTMANN, E. von. Nietzsches “Neue Moral”. In: _____. *Ethische Studien*. Leipzig: 1898. p. 34-69; p. 61, apud RAHDEN, W. von. Eduard von Hartmann “und” Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, 1984. p. 481-502. v. 13. Aqui, p. 484) e se estenderam ao longo do século XX (Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de: DIAS, R. J.; DIAS, E. F. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. p. 74-75). A seguinte observação de Robert C. Holub ajuda a esclarecer a razão da popularidade de Nietzsche entre os anarquistas: “O motivo pelo qual a conexão anarquista com Nietzsche recebeu menção tão proeminente foi simplesmente o fato de haver várias conexões temáticas entre Nietzsche e a tradição anarquista, especialmente a tradição alemã associada com Max Stirner. Ainda durante a vida de Nietzsche houve especulação de que ele havia sido influenciado pelo autor de *O único e sua propriedade*.” (HOLUB, R. C. Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist. In: TATLOCK, L.; ERLIN, M. *German Culture in Nineteenth-century America*: Reception, Adaptation, Transformation. New York: Camden House, 2005. p. 129-150. Aqui, p. 139).

7 KAUFMANN, W. *Nietzsche*: Philosopher, Psychologist, and Antichrist. New Jersey: Princeton University Press, 1974. p. 418, apud ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche contra Rousseau*. A study of Nietzsche's moral and political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 51 e p. 242.

Naumburg, na medida em que possibilitou a descoberta de que os seus últimos fragmentos póstumos tratavam do tema da “grande política”⁸.

Tal expressão aparece vinte vezes ao longo de toda a obra de Nietzsche e, em cerca de metade delas, foi empregada para indicar uma reflexão que se estrutura como uma resposta às práticas políticas vigentes na época do filósofo, em especial na Alemanha recém-unificada. Apesar de o número de ocorrências dessa expressão na obra do filósofo alemão ser relativamente pequeno, a investigação sobre o seu sentido alcançou grande importância depois da descoberta, como foi mencionado, de que os fragmentos redigidos no período imediatamente anterior à ocorrência do colapso mental do pensador, em janeiro de 1889, tratavam justamente da grande política. Isto fez com que ela passasse a ser vista, por uma significativa parcela dos seus leitores, como a culminação da sua reflexão sobre a política e, desde então, o número de trabalhos sobre esse tema só tem crescido.

Todavia, não foi somente a investigação sobre o significado da expressão “grande política” que alcançou destaque nas pesquisas da atualidade. A despeito de ter sido reivindicado no passado ora pela extrema direita, ora pela esquerda ou, ainda, em defesa de um anarquismo individualista radical, é certo que Nietzsche se consolidou como uma das principais, senão obrigatórias, referências para as mais diversas reflexões de natureza política do presente.

As três últimas décadas foram particularmente fecundas no que diz respeito ao surgimento de novas abordagens de Nietzsche a partir de um viés predominantemente político, sendo que suas ideias se tornaram objeto de estudo mesmo em âmbitos cujas preocupações destoam abertamente dos objetivos e interesses do pensador, onde sua presença aparentemente pareceria absolutamente improvável, como em suporte

8 É importante ressaltar que as leituras de Nietzsche feitas antes da publicação da primeira edição da KSA e que buscaram relacionar suas ideias com alguma forma de orientação política não levaram em consideração a importância da grande política. Mesmo a mencionada interpretação de Walter Kaufmann se inclui entre elas, visto que data de 1950 (a referência de Ansell-Pearson com data de 1974 se refere à quarta edição da publicação).

ao feminismo⁹, à democracia pós-moderna ou “democracia radical”¹⁰ ou em defesa dos interesses das minorias historicamente oprimidas¹¹.

Nesse panorama ainda bastante recente de trabalhos interpretativos sobre o pensamento político de Nietzsche¹², destaca-se uma vertente de leitura surgida entre intérpretes de língua inglesa que enxerga a grande política como a defesa de uma política aristocrática radical de cunho maquiavelista, tendo entre seus mais conhecidos defensores Keith Ansell-Pearson, Don Dombowsky e Fredrick Appel¹³.

A dimensão do destaque alcançado por essa corrente de leitura “aristocrático-maquiavélica” de Nietzsche pode ser avaliada pelo espaço notável que conseguiu conquistar em publicações internacionais de nível elevado¹⁴. Particularmente no âmbito da pesquisa em Nietzsche feita no Brasil, vale observar que a publicação, em 1997, da tradução de *Niet-*

9 Cf. ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político*: uma introdução. Tradução de: GAMA, M.; MARTINELLI, C. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, especialmente o capítulo intitulado “Nietzsche e o feminismo” (p. 194-213); OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. p. 454-461.

10 Cf. OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. O anexo *Nietzsches politische Philosophie in der philosophischen und politischen Diskussion der Gegenwart*, p. 419-469, incluído na segunda edição do livro, traz uma série de resenhas críticas das principais obras que representam cada uma destas novas “vertentes” interpretativas da política em Nietzsche.

11 Ibidem, p. 462-466.

12 Para uma apreciação deste panorama, com foco nas discussões sobre a possível relação de uma valorização do “agonismo”, por Nietzsche, com os desenvolvimentos teóricos sobre a “democracia radical” ou a “democracia pós-estruturalista”, bem como o confronto desta vertente interpretativa com a perspectiva “maquiavélico-aristocrática” da política em Nietzsche. Cf. a resenha de SIEMENS, H. Nietzsche’s Political Philosophy. A review of recent literature. *Nietzsche-Studien*. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Berlin: Walter de Gruyter, v. 30, p. 509-526, 2001.

13 APPEL, F. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999; ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche contra Rousseau*: a Study of Nietzsche’s Moral and Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político*: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997; DOMBOWSKY, D. *Nietzsche’s Machiavellian Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2004. Embora afirmemos que tais autores advogam uma interpretação aristocrática da política de Nietzsche, nossa assertiva deve ser tomada em um sentido amplo e geral. Justiça seja feita ao se destacar que eles não concordam inteiramente entre si e que existem particularidades específicas inerentes aos trabalhos de cada um deles.

14 Como as discussões entre Alan Schrift e Don Dombowsky e, também, entre este último e Thomas H. Brobjer, presentes nos volumes 30 e 31 (publicados respectivamente em 2001 e 2002) no periódico internacional *Nietzsche-Studien*.

zsche como pensador político: uma introdução, de Ansell-Pearson, foi o primeiro trabalho de grande envergadura, a aparecer no Brasil, que trouxe uma abordagem propriamente política das reflexões do filósofo alemão.

De maneira sintética, a argumentação de Ansell-Pearson sobre a “aristocracia maquiavelista” de Nietzsche sustenta que, no que diz respeito à política, o pensador apoiaria abertamente o emprego da violência e a prática da escravidão por parte de uma aristocracia de homens superiores, os quais teriam a tarefa de assumir o controle de quaisquer forças produtivas e civilizatórias, com o objetivo de criar as condições adequadas para o surgimento e o cultivo de uma “casta de homens elevados”, a qual, por sua vez, seria capaz de dar novos rumos à humanidade, promovendo o desenvolvimento de uma cultura superior.

Nesse sentido, o comentador inglês julga haver uma profunda cisão entre o que, no pensamento de Nietzsche, poderia ser denominado de “dimensão filosófica” e “dimensão política”. A primeira delas se referiria tanto ao modo como o filósofo enunciou suas principais doutrinas – o “além-do-homem”, o eterno retorno e a vontade de poder – em *Assim falou Zaratustra*, quanto às “intuições históricas da sua investigação do problema da civilização”¹⁵, as quais incluem suas reflexões sobre o problema do niilismo europeu, enquanto a “dimensão política” das ideias do filósofo compreenderia “a visão política que ele desenvolve em resposta à problemática histórica particular do niilismo”¹⁶, isto é, a tentativa de dar às mencionadas doutrinas uma forma prática, o que foi levado a cabo em escritos posteriores.

Conquanto em *Assim falou Zaratustra* grande ênfase teria sido dada à postura de não violência e de superação do ressentimento na afirmação do presente, o conjunto de reflexões sobre a grande política redigido a partir de *Além do Bem e do Mal* denotaria, de acordo com Ansell-Pearson, uma posição contrária. Nesses textos de maturidade, além da presença da mencionada apologia da violência, a afirmação do presente acabaria ofuscada por uma proposta de sacrifício do presente em favor de uma espécie de “bem futuro” que não deixa de lembrar a bem-aventurança prometida pela moral cristã, tão criticada pelo pensador alemão enquanto ideologia desvalorizadora da vida.

15 ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche contra Rousseau: a Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 223.

16 Idem.

Como procuraremos discutir mais detalhadamente a seguir, a leitura de Ansell-Pearson deixa muitas perguntas sem resposta, e nem todos concordam com a sua conclusão psicologizante – um recurso *deus ex machina*? – de que Nietzsche simplesmente teria sucumbido ao espírito de vingança e ressentimento em seus escritos finais.

Em vista do fato de a interpretação de Ansell-Pearson não estar livre de problemas, além de, historicamente, as tentativas de estabelecer qual era o pensamento político do filósofo de Naumburg haverem suscitado interpretações díspares e incompatíveis entre si, indagamos se não haveria a necessidade de se retornar aos textos de Nietzsche e dispensar mais atenção ao seu próprio clamor de que o leiam lentamente, sem buscar soluções apressadas¹⁷.

Como uma consideração adicional, gostaríamos de deixar claro que, ao escolhermos Ansell-Pearson como interlocutor, não nos eximimos de forma alguma do diálogo com outros autores e outras vertentes interpretativas da grande política, desde que seja devidamente respeitada uma condição que, a nosso ver, é fundamental e determinante no estabelecimento de um campo de diálogo produtivo entre comentadores de Nietzsche: o compromisso filológico com a fidelidade aos escritos do pensador.

Com esse argumento, queremos justificar porque deixaremos de lado nesta pesquisa o debate com algumas correntes atuais de leitura dos textos de Nietzsche, as quais utilizam as reflexões do filósofo sobre o “agonismo” e o perspectivismo no contexto das discussões contemporâneas sobre a democracia radical. Herman Siemens, em uma resenha que contempla boa parte das principais publicações recentes sobre as ideias políticas do autor de *Assim falou Zaratustra*, apresenta a seguinte advertência com relação às leituras que tomam as ideias deste pensador em defesa da democracia radical:

Qualquer apropriação do “agonismo” de Nietzsche no interesse de revitalizar a democracia corre um sério risco de falsificá-lo para finalidades exteriores, e deve trazer, como precaução hermenêutica, dois conjuntos de questões às suas leituras:

1. Por que o próprio Nietzsche não aplicou o *agon* grego à questão da reforma democrática? Por que ele “não perseguiu uma teoria política em

17 Cf. A, prólogo, 5.

um caráter mais seguro, se não sistemático? Por que se deteve diante de uma teoria política da *virtù*?”

2. Qual é a crítica de Nietzsche à democracia? E como essa apropriação do seu pensamento em prol da democracia evita essa crítica, ou ao menos se confronta com ela?¹⁸

Logo na sequência, o autor acrescenta que “a segunda questão é largamente negligenciada”¹⁹. Mas o que isso poderia significar? Que a maioria dos pesquisadores que se apropria das ideias de Nietzsche para pensar a democracia radical é tão incompetente a ponto de sequer tratar da crítica do filósofo à democracia e de como seria possível conciliá-la com uma apologia da democracia? Cremos que não, pois essa resposta subestima a seriedade do trabalho desses pesquisadores. O que parece ocorrer é que tais apropriações têm objetivos teóricos próprios, pelos quais esses pesquisadores podem prescindir do compromisso com a fidelidade interpretativa e contextual na análise das obras do filósofo.

A fim de explicitar esse argumento, procederemos a um breve excursus no qual procuraremos abordar dois textos de Alan D. Schrift, um dos representantes dessa corrente de leitura. O primeiro deles é o artigo *Nietzsche for democracy?* e o outro é a sua resposta às objeções lançadas por Don Dombowsky, ambos publicados no periódico *Nietzsche-Studien*. No primeiro texto, Schrift, com vistas a situar o leitor acerca do ponto de vista a partir do qual pretende tratar a obra de Nietzsche, propõe uma citação de William Connolly, já no cabeçalho:

18 SIEMENS, H. Nietzsche's Political Philosophy: a Review of Recent Literature. *Nietzsche-Studien*, Berlin: Walter de Gruyter, v. 30, p. 509-526, 2001. Aqui, p. 512-513.

19 Ibidem, p. 513. A bibliografia analisada por Herman Siemens inclui: HONIG, B. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993; VILLA, D. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action. *Political Theory*, v. 20/2, p. 274-308, May. 1992; VILLA, D. Democratizing the Agon. In: SCHRIFT, A. (Org.). *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics*. Berkeley: University of California Press, 2000. p. 224-246; HATAB, L. J. *A Nietzschean Defense of Democracy*. Chicago: Open Court, 1995; APPEL, F. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999; CONWAY, D. W. *Nietzsche & the Political*. London: Routledge 1997; SCHRIFT, A. Respect for the Agon and Agonistic Respect: a Response to Hatab and Olkowski. *New Nietzsche Studies*, v. 3/1-2, p. 129-144, Winter 1999; SCHRIFT, A. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. Tradução de: FORNAZARI, S. K. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: Discurso, v. 7, p. 3-26, 1999; e SCHRIFT, A. Nietzsche for Democracy? *Nietzsche-Studien*, Berlin: Walter de Gruyter, v. 29, p. 220-233, 2000.

Nenhuma tematização política de pontos de vista nietzscheanos pode prescindir de selecionar um contexto para sua apresentação. A questão, então, não é oferecer o relato verdadeiro do Nietzsche verdadeiro oculto atrás de uma série de máscaras, mas construir um pós-nietzscheanismo que se esteja disposto a apoiar e aprovar²⁰.

A seguir, após comentar diversas passagens de cartas e obras do filósofo alemão que expressam claramente o seu desprezo pela política e a sua recusa em se ocupar com reflexões desta natureza, Schrift enuncia sua intenção:

É importante ter estes comentários em mente ao ponderarmos o que a obra de Nietzsche encerra *em prol* da democracia. Pois é claro que este pensador majoritariamente “apolítico”, e que até mesmo se autoproclamou como “pensador antipolítico”, pode ser usado para oferecer de volta quase tudo para quem quer que o procure em busca de apoio para as posições mais extremas na esquerda ou na direita e para qualquer número de posições entre elas. Com esta advertência em mente, eu gostaria de sugerir que, **conquanto os juízos políticos do próprio Nietzsche possam conter falhas sérias, existem recursos políticos nos textos de Nietzsche que valem a pena ser buscados.** Mais especificamente, eu argumento que Nietzsche proporciona recursos conceituais para desenvolver uma política de democracia radical. [...] Será que a crítica nietzscheana do dogmatismo, fundada como é em uma posição perspectivista que demanda múltiplos pontos de vista e evita posicionamentos rígidos, não poderia ser uma voz útil a se considerar na construção de uma política que desafia a política de identidade étnica ou cultural? E será que um perspectivismo nietzscheano extremo não poderia acomodar a noção de contingência radical que parece tanto teoricamente desejável quanto pragmaticamente necessária no momento presente aos muitos que operam do lado de fora da maioria? Em outras palavras, ser capaz de ver o mundo com mais olhos e diferentes olhos (GM, III, 12) parece agora uma necessidade política para aqueles indivíduos que se encontram em posições historicamente marginalizadas e socialmente subordinadas, que resultam de juízos tradicionais e/ou essencialistas quanto ao seu valor diminuído²¹.

O cuidado em iniciar o texto mencionando passagens especificamente selecionadas da obra de Nietzsche que não deixam dúvidas sobre

20 SCHRIFT, A. Nietzsche for Democracy? *Nietzsche-Studien*, Berlin: Walter de Gruyter, v. 29, p. 220-233, 2000.

21 Ibidem, p. 222, grifo nosso.

a posição apolítica do filósofo deixa claro que Schrift está plenamente consciente de que o teor dos “juízos políticos de Nietzsche” é de crítica à democracia e que, da mesma forma, o interesse em “abrir vias de resistência para aqueles que têm sofrido com a distribuição tradicional e opressiva dos poderes, bens e privilégios”²² passa longe do âmbito de preocupações do autor de *Assim falou Zaratustra*.

Esse fato, contudo, não representa nenhum empecilho para que o pesquisador estadunidense se dedique a uma reflexão sobre a democracia radical fazendo uso dos escritos de Nietzsche, justamente porque, a partir do que podemos perceber nas duas passagens citadas, o seu interesse maior (bem como o de Connolly em seu livro sobre a política de Nietzsche²³) nunca foi realizar um comentário hermenêutico sobre os escritos do pensador de Naumburg com vistas a esclarecer quais seriam as suas ideias políticas. Schrift pretende, antes, apropriar-se de algumas das suas reflexões e utilizá-las para alcançar um objetivo específico, o qual, por sua vez, encontra-se desvinculado do espectro de interesses e reflexões do filósofo.

Dois anos depois, o pesquisador canadense Don Dombowsky publicou, também no periódico *Nietzsche-Studien*, uma resposta endereçada a Schrift²⁴, mas que, por extensão, dirigiu-se a todos aqueles que fazem uso de Nietzsche para apoiar a democracia radical²⁵. Em seu texto, Dombowsky apontou aquilo que julgou serem lapsos e incorreções na interpretação de Schrift. O pesquisador buscou rebater a ideia de que o pensador alemão se preocuparia com as parcelas menos favorecidas da sociedade²⁶, argumentando que o filósofo daria ênfase não a práticas libertárias, mas antes à dominação e recodificação²⁷, além de acusar

22 Ibidem, p. 223.

23 CONNOLLY, W. E. *Political Theory and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

24 DOMBOWSKY, D. A response to Alan D. Schrift's "Nietzsche for democracy?". *Nietzsche-Studien*, Berlin: Walter de Gruyter, v. 31, p. 278-290, 2002.

25 A bibliografia mencionada por Dombowsky inclui: CONNOLLY, W. *Political Theory and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 1993; WARREN, M. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988; HONIG, B. The Politics of Agonism. *Political Theory*, v. 21, n. 3, p. 528-533, Aug. 1983; e HATAB, L. J. *A Nietzschean Defense of Democracy*. Chicago: Open Court, 1995.

26 DOMBOWSKY, D. A response to Alan D. Schrift's "Nietzsche for democracy?". *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 31, p. 282, 2002.

27 Ibidem, p. 283-284.

Schrift de focar unicamente nos temas de resistência e destruição, ignorando os temas de reconstrução e recodificação²⁸. Por fim, após denunciar as falhas na interpretação de Schrift acerca do que seria o “agonismo” para Nietzsche²⁹, Dombowsky se pergunta “por que o agonismo e o perspectivismo nietzscheanos deveriam contradizer a política aristocrática radical (autoritária) de hierarquia e dominação de Nietzsche?”³⁰

Em sua resposta, Alan Schrift recorre a uma conhecida passagem de Foucault, a qual reproduzimos a seguir, a fim de explicitar seus propósitos uma vez mais, agora da forma mais curta e clara possível, de modo a não deixar dúvidas:

A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe é dada para fazer sobre ele os mesmos comentários que se fez ou se fará sobre Hegel ou Mallarmé. Quanto a mim, os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensador como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar... Que os comentadores digam se é ou não fiel, isso não tem o menor interesse³¹.

Em resposta às objeções lançadas por Dombowsky, Schrift admite prontamente – falando, inclusive, em nome de muitos outros autores que também vêem em Nietzsche elementos teóricos a serem empregados em um projeto de reflexão sobre a democracia radical – que o próprio Nietzsche provavelmente teria repudiado um projeto desse tipo³², e acrescenta:

Que Nietzsche faça as observações antidemocráticas que Dombowsky cita não está, portanto, em questão. Tampouco a “questão real” seria a que Dombowsky articula: “o agonismo nietzscheano é realmente democrático?” Antes, a tese fundamental que eu procurei articular em *Nietzsche for Democracy?* foi simplesmente esta: existem temas em Nietzsche – pers-

28 Ibidem, p. 284.

29 Ibidem, p. 285.

30 Ibidem, p. 287.

31 FOUCAULT, M. Sobre a prisão. In: _____. *Microfísica do poder*. Tradução de: MACHADO, R. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 143, apud SCHRIFT, A. Response to Don Dombowsky. *Nietzsche-Studien*, Berlin: Walter de Gruyter, v. 31, p. 291-297, 2002. Aqui, p. 291.

32 Idem.

pectivismo, sua afirmação do agonismo, sua desestabilização do sujeito – aos quais um teórico da democracia radical pode recorrer ao desenvolver sua teoria política³³.

Com isso, Schrift objetiva, em última instância, mostrar que toda acusação de “imprudência interpretativa” ou discrepância entre os objetivos almejados pelo intérprete e os de Nietzsche deixam de ser problemas para se tornarem características integrantes do seu trabalho, pois fica evidente que, na medida em que o seu artigo deliberadamente selecionou algumas ideias do filósofo e as destacou do contexto da obra para aplicá-las em uma reflexão alheia aos interesses do pensador, sua intenção nunca foi a de permanecer fiel ao contexto das ideias de Nietzsche.

Recorremos a um excuro por essa polêmica com o intuito de enfatizar uma vez mais a importância do compromisso de fidelidade filológico-interpretativa enquanto critério que norteou nossa escolha de interlocutores entre a enorme gama de intérpretes que se debruçaram sobre a questão da política em Nietzsche.

Se Ansell-Pearson não houvesse se comprometido com o sentido do pensamento moral e político de Nietzsche, mas com uma reflexão própria que se desenvolvesse a partir das ideias do filósofo alemão, não haveria a necessidade de nos ocuparmos de maneira mais detida da análise dos seus argumentos, elegendo-o interlocutor principal em nossa pesquisa sobre a grande política. Todavia, uma vez que ele próprio declara, no prefácio de *Nietzsche contra Rousseau*, que a sua intenção é escrever de modo a transmitir ao leitor algo do “espírito e da letra”³⁴ do pensamento do autor de *Assim falou Zaratustra*, entendemos que o campo de diálogo se encontra estabelecido.

Como se pode perceber, a dimensão da importância recentemente concedida a Nietzsche nos debates políticos da contemporaneidade só é superada pela diversidade e incompatibilidade entre as diferentes leituras acerca do que poderiam vir a ser suas ideias políticas, e é justamente este ponto que objetivamos abordar neste trabalho.

33 Idem.

34 Cf. ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche contra Rousseau: a Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 12. Prefácio, XII.

Sendo notória a dificuldade em interpretar seus escritos propositalmente labirínticos e desafiadores, frutos de um estilo peculiar e bastante sedutor de escrita que mistura relatos autobiográficos, prosa, poesia, música e reflexão filosófica, e sendo igualmente certo que Nietzsche escreve, de maneira proposital, para suscitar mal-entendidos em seus leitores, faz-se mister chamar a atenção para o fato de que tais dificuldades não significam que não possam existir critérios para orientar uma apreciação filologicamente comprometida das suas obras.

O mesmo pode ser dito com relação às apropriações e transformações semânticas realizadas pelo pensador com conceitos tradicionalmente consagrados pela tradição filosófica. O fato de que uma interpretação que pretenda compreender literalmente o sentido dos seus escritos estar irremediavelmente fadada ao fracasso não quer dizer, de modo algum, que um comentador que tenha a pretensão de esclarecer o sentido das reflexões do filósofo alemão esteja justificado ao interpretar seus conceitos de modo absolutamente livre e descomprometido. Pelo contrário, nestes casos é imprescindível uma investigação do contexto de preocupações e problemas a partir dos quais estas reflexões emergiram.

Nesse sentido, nossa tarefa se constitui, antes de mais nada, em buscar desfazer o que julgamos ser uma série de equívocos que vêm se acumulando historicamente em torno da figura de Nietzsche, os quais colaboram para a manutenção de velhos preconceitos que em nada contribuem para o esclarecimento das ideias deste pensador que, sem dúvida, ainda tem muito a nos oferecer.

É possível compreender a grande política como algo além de um anarquismo individualista ao extremo, de uma reflexão sobre a autossuperação humana que seria absolutamente alheia à política ou, então, da apologia de um aristocratismo escravocrata em moldes maquiavelistas? É na esteira desta pergunta que este trabalho irá se desenvolver.

Capítulo 1

Diálogo com a interpretação de Ansell-Pearson

1.1 O diagnóstico da decadência dos valores ocidentais

Nas páginas que se seguem, procuraremos apresentar os tópicos mais importantes da leitura do pensamento político de Nietzsche desenvolvida por Keith Ansell-Pearson nas obras *Nietzsche contra Rousseau* e *Nietzsche como pensador político: uma introdução*³⁵. Embora o autor inglês apresente, na primeira obra, uma leitura de Nietzsche em diálogo com o pensamento de Rousseau, nosso interesse neste trabalho é compreender apenas a sua interpretação das ideias do filósofo alemão, em particular sua concepção do que poderia ser entendido sob a expressão “grande política”.

Segundo Ansell-Pearson, tanto Nietzsche quanto Rousseau fariam uma apreciação negativa e crítica acerca do valor da civilização ocidental. Para ambos os pensadores, a presente condição da cultura e da sociedade organizada, longe de representar o resultado de qualquer “progresso” em direção a um bem ou à realização do homem, seria, ao contrário, um problema filosófico de importância fundamental. Contudo, o autor também ressalta que os motivos que levaram os dois filósofos a formular tais juízos negativos sobre a civilização difeririam na mesma proporção da distância que separaria as respectivas perspectivas morais a partir das quais cada um deles se dispôs a examinar a sociedade e a cultura de seu tempo. O aforismo 163 de *Aurora*, citado pelo autor, oferece um claro exemplo deste distanciamento:

35 ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche contra Rousseau: a Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 e ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. Devido ao grande número de citações das obras de Ansell-Pearson, adotaremos doravante a sigla “NR” para indicar que a citação provém da obra *Nietzsche contra Rousseau* e “NP” para indicar que a citação se origina de *Nietzsche como pensador político*.

Contra Rousseau – Se é verdade que nossa civilização tem em si algo de lamentável, vocês têm a escolha de concluir com Rousseau: “esta civilização lamentável é culpada por nossa moralidade *ruim*”, ou de concluir, novamente, contra Rousseau: “nossa *boa* moralidade é culpada por esta condição lamentável da nossa civilização. Nossos conceitos sociais fracos e pouco masculinos de bem e mal e o monstruoso e absoluto domínio deles sobre corpo e alma enfraqueceram por fim todos os corpos e almas e alquebraram os homens autônomos, independentes, sem preconceitos, os pilares de uma civilização *forte*: onde ainda agora nos deparamos com a moralidade *ruim*, vemos aí as últimas ruínas destes pilares”. Assim, *en*-contra-se paradoxo contra paradoxo! Aqui, é impossível que a verdade esteja em ambos os lados: estará ela, afinal, em um dos dois? Verifique-se³⁶.

Como o próprio autor inglês procura deixar claro, a compreensão dessa perspectiva moral diferenciada a partir da qual Nietzsche procura se situar para então realizar uma avaliação crítica da civilização ocidental é um pré-requisito indispensável em qualquer tentativa de interpretar quais seriam as suas ideias políticas.

Qualquer que seja a política que alguém deduza a partir das profundas intuições de Nietzsche a respeito da natureza do mal-estar moderno, sem dúvida é importante considerar o porquê de o próprio Nietzsche ter extraído as conclusões políticas e cultivado os argumentos políticos como o fez a partir das suas intuições sobre o problema da civilização.

Eu argumentaria que a política própria de Nietzsche é melhor compreendida no contexto da sua preocupação com o problema da civilização e dos paradoxos que resultam da sua reflexão sobre este problema³⁷.

Diante do que foi dito e levando em conta, ainda, uma outra consideração do autor, na qual ele afirma que “para compreender inteiramente como Nietzsche constrói este problema [o problema da civilização], [...] é necessário situá-lo no contexto mais amplo da sua delineação de uma história do niilismo europeu”³⁸, julgamos ser possível afirmar que a grande política, entendida como uma resposta de Nietzsche ao problema da civilização, teria que ser compreendida antes de tudo como uma tentativa de responder ao problema do niilismo.

36 A, 163, apud NR, p. 44.

37 NR, p. 200.

38 Ibidem, p. 44.

A despeito do comentador inglês ressaltar a importância do niilismo no pensamento de Nietzsche, ele não oferece, como se esperaria, qualquer apresentação organizada ou detalhada a respeito desta temática em nenhuma das duas obras que foram aqui analisadas. Ao contrário, o niilismo é mencionado de maneira bastante breve em algumas referências esparsas ao longo dos textos, sendo que o único tratamento detido deste tema ocorre em trechos relativamente curtos no interior do primeiro capítulo de cada um dos dois livros³⁹. Por conta disso, o que segue é uma tentativa de reconstruir os argumentos da leitura de Ansell-Pearson acerca do niilismo de um modo mais sistemático a partir dos conteúdos presentes nos seus textos.

Em um conjunto de definições bastante sucintas espalhadas no livro *Nietzsche como pensador político*, o autor inicia sua apresentação do niilismo ressaltando o duplo significado do termo, que seria “ao mesmo tempo [...] uma experiência existencial e um fenômeno histórico”⁴⁰. No que diz respeito ao primeiro sentido, ele significaria uma “disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual de que podemos dispor, e que herdamos, para interpretá-la”⁴¹. Já com relação ao niilismo enquanto acontecimento histórico, Ansell-Pearson afirma que ele não seria um evento exclusivo da modernidade, mas algo que já teria ocorrido em outras épocas, mencionando como exemplo o “colapso dos fundamentos míticos na Grécia antiga”⁴². Já as causas deste acontecimento, a partir da sua afirmação de que “Nietzsche localiza uma das principais causas da crise espiritual do homem moderno na ‘consequência negativa do cristianismo decadente’”⁴³, podem ser vistas como um produto lógico da moral cristã – sistema de valores que predominou por séculos no Ocidente –, a tal ponto que o pensador alemão sugeriria a compreensão do niilismo como uma “sina ou destino”⁴⁴.

39 Cf. NR, p. 43-49 e NP, p. 47-52.

40 NP, p. 218.

41 Ibidem, p. 48.

42 Idem, p. 48. Cf. também p. 218.

43 NR, p. 28. A citação de Nietzsche se refere a uma passagem de Co. Ext. III, 2.

44 NP, p. 49.

Ainda, Ansell-Pearson diz que a moralidade cristã seria:

[...] um sistema de pensamento que tenta impor sobre a existência um padrão absoluto de certo e errado, de bem e mal, liquidando deste modo a experiência completa das forças ricas e abundantes da vida. A moralidade é uma tentativa de negar a existência. Ele [Nietzsche] oferece a seguinte “*Definição da moral*: moral – a idiossincrasia dos *décadents*, com a intenção oculta de se vingarem *da vida* [...]”. A moralidade é uma tentativa de negar a vontade de poder, o instinto básico humano para o crescimento e o desenvolvimento⁴⁵.

Com vistas a subverter a crença de que as categorias de bem e mal seriam algo natural e dado⁴⁶, o filósofo alemão afirma que os conceitos de “bem” e “mal”, no modo como são compreendidos atualmente, são resultado de um longo desenvolvimento histórico cujo objetivo seria buscar o favorecimento de uma determinada espécie de vida – a dos homens fracos e historicamente oprimidos –, o que fica claro no seguinte fragmento póstumo, citado por Ansell-Pearson:

Ora, a *moral* protegeu a vida do desespero e do salto no nada em tais homens e estamentos que foram subjugados e oprimidos por *homens*: pois a impotência perante homens, *não* a impotência perante a natureza, produz a mais desesperada amargura contra a existência. A moral tratou os detentores do poder, os violentos, os “senhores” em geral, como inimigos, contra os quais o homem comum tem de ser protegido, isto é, *primeiramente encorajado, fortalecido*. A moral, por conseguinte, ensinou mais profundamente a *odiar* e *desprezar* aquilo que é a característica fundamental daqueles que dominam: *sua vontade de poder*⁴⁷.

É importante observar, contudo, que o fato de Nietzsche considerar essa moralidade como limitadora e vingativa com relação à vida não seria, por si só, a razão pela qual ele julga sua cultura como decadente. À constatação do “absoluto domínio” desse sistema de valores sobre o Ocidente, o filósofo alemão acrescentaria o diagnóstico do enfraqueci-

45 NR, p. 45. A citação de Nietzsche feita por Ansell-Pearson se refere a uma passagem de EH, Por que sou um destino, 7.

46 Cf. NR, p. 104.

47 KSA 12, 5[71] p. 214, (10 de junho de 1887), apud NR, p. 45.

mento da crença na ideia metafísica que sustenta esta moralidade, ou seja, a existência de Deus:

O advento do niilismo, para Nietzsche, é o resultado de um declínio geral na fé (a morte de Deus), em particular de um enfraquecimento da fé na moralidade, da crença em valores universais e absolutos. O “niilismo radical”, a convicção de que a existência não tem valor ao se tratar dos valores mais elevados que se pode reconhecer, é uma consequência do cultivo da vontade de verdade no homem, a qual, por si só, é uma consequência da fé na moralidade⁴⁸.

A descoberta do “caráter ilusório” da existência de Deus⁴⁹ englobaria não apenas o processo gradual de perda da necessidade de uma divindade enquanto única instância que, até então, fora capaz de oferecer suporte ao “conhecimento verdadeiro” –, ou seja, uma teoria capaz de explicar a existência do universo, da vida e da morte –, mas também englobaria a noção tradicional de Deus enquanto sustentáculo necessário para se estruturar um sistema moral e, consequentemente, enquanto instância legitimadora da resposta cristã à questão do sentido último da existência humana.

Um exemplo do declínio dessa ideia com relação ao primeiro caso, isto é, a necessidade epistemológica de Deus, revela-se, no entender de Ansell-Pearson, no momento em que se considera o impacto que o crescente desenvolvimento das ciências da natureza ao longo dos séculos XVIII e XIX teve na visão de mundo do homem ocidental. Quanto mais a física newtoniana e a teoria evolucionista de Darwin⁵⁰ ganharam corpo, menor se tornou a necessidade de recorrer a Deus para explicar a dinâmica dos fenômenos da natureza e a origem da vida, até o ponto em que a ideia de uma divindade se tornou inútil.

Nesse sentido, as consequências do fim da crença em Deus não se restringiriam a uma dimensão puramente teológica, mas significariam, antes, a destruição do principal sustentáculo sobre o qual a cultura, o direito e a própria moral ocidentais haviam se apoiado até então. Com isso, torna-se clara a imbricação entre os dois sentidos do termo niilismo: o evento global de declínio da crença na ideia de Deus seria experimentado por cada indivíduo como uma “falta de significado e perda

48 NR, p. 44.

49 Cf. NR, p. 34.

50 Cf. NP, p. 49-50.

da autocompreensão”⁵¹, uma vez que o antigo sustentáculo que oferecia sentido, consolo e segurança para a vida foi arruinado.

Mas entre as forças que a moral cultivou estava a *veracidade*: esta finalmente se volta contra a moral, descobre sua *teleologia*, seu modo *interessado* de considerar [...]. Constatamos agora em nós necessidades, implantadas pela duradoura interpretação moral, que nos aparecem agora como necessidades do não verdadeiro: por outro lado, o valor pelo qual suportamos viver parece se apoiar nelas. Este antagonismo – *não* valorizar aquilo que reconhecemos e não mais *poder* valorizar aquilo com que gostaríamos de nos enganar o – resulta em um processo de dissolução⁵².

Entretanto, a dependência da civilização ocidental com relação à ideia de Deus e ao pensamento moral cristão não se esgotaria nas dimensões epistemológica e moral, mas incluiria a dimensão política, pois o filósofo afirma que os princípios fundamentais que estruturam as principais instituições políticas da modernidade – a igualdade e a liberdade – seriam, em última instância, nada mais que secularizações de doutrinas cristãs: o primeiro deles uma secularização da noção da igualdade de todas as almas perante Deus e o último remetendo a sua origem diretamente à ideia do livre-arbítrio⁵³.

Com isso, Nietzsche rejeitaria até mesmo as tentativas de preenchimento do vazio da ausência de um sentido global para a existência humana com alguma forma de “orientação política laica” – como, por exemplo, a tese hegeliana⁵⁴ de que a humanidade encontraria a realização da sua mais elevada finalidade quando colocada a serviço do Estado –, conforme ele próprio deixa explícito em uma conhecida passagem da *Terceira consideração extemporânea*, também citada por Ansell-Pearson:

Toda filosofia que acredita ter removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo e uma pseudofilosofia. [...] Como poderia uma invenção política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, satisfeitos habitantes da Terra?⁵⁵

51 Ibidem, p. 49.

52 KSA 12, 5[71], p. 211. (10 de junho de 1887), apud NR, p. 44-45.

53 NR, p. 34.

54 Cf. NR, nota 35, p. 237.

55 Co. Ext. III, 4, apud NR, p. 28.

Diante desse desvelamento das raízes morais da política e do direito modernos e, conseqüentemente, da recusa de qualquer um desses “candidatos” a ocupar o lugar da antiga instância que garantia sentido e suporte para a civilização, é compreensível que essa condição de niilismo possa vir, então, a ser radicalizada ao extremo de uma total desvalorização do mundo e da vida⁵⁶.

O comentador inglês ressalta, contudo, que é precisamente no seio dessa insegurança, gerada pela radicalização das conseqüências do esfacelamento da crença em Deus, que pode surgir a oportunidade de superação desse problema, pois, para o filósofo alemão, o niilismo poderia conduzir o indivíduo tanto ao seu declínio quanto ao seu fortalecimento⁵⁷.

No entender de Ansell-Pearson, “somente a partir da ‘degeneração’ do homem”⁵⁸, causada pelo embate com essa condição de niilismo radical, seria possível visualizar as possibilidades de um novo futuro para a humanidade, de uma nova era que precisaria surgir por meio de “grandes sacrifícios e grandes experimentos no presente”⁵⁹, que iriam transformar e direcionar a vontade humana no sentido da criação de uma casta dominante de homens nobres e elevados, os quais seriam capazes de redimir toda a dor e sofrimento do passado.

Nesse sentido, torna-se compreensível que a presente condição de niilismo, antes de ser vista como algo que precisa ser impedido ou de alguma forma evitado, deveria ser enfrentada⁶⁰ em toda a sua profundidade, pois apenas por meio deste enfrentamento é que se tornaria possível a sua verdadeira superação, a qual se daria através da conquista de um grau até então impensado de desenvolvimento e de avanço da humanidade. Para Nietzsche, muito mais importante do que apenas desvelar as verdadeiras origens da moral cristã é ver o niilismo como uma oportunidade para a criação de novos valores. Segundo Ansell-Pearson,

56 Cf. NP, p. 49.

57 Cf. NR, p. 44.

58 Ibidem, p. 202.

59 Idem.

60 NP, p. 218.

Nietzsche constrói o advento do niilismo como aquilo que proporciona a ocasião para um ato supremo de autoexame da humanidade, a saber: uma transvaloração (*revaluation*) de todos os valores, incluindo uma reavaliação (*revaluation*) do valor da civilização⁶¹.

Como será visto a seguir, Ansell-Pearson entende que o projeto da grande política seria justamente a tentativa do filósofo alemão de apresentar uma proposta de fortalecimento e desenvolvimento da humanidade na época da morte de Deus⁶².

1.2 A grande política como proposta de fortalecimento da humanidade

Na conclusão do primeiro capítulo de *Nietzsche contra Rousseau*, Ansell-Pearson busca responder à corrente interpretativa que entenderia o filósofo alemão como um pensador apolítico, representada aqui por Walter Kaufmann. Tal corrente de leitura “negligencia o fato de que Nietzsche, em seus escritos tardios, fala da necessidade de uma conjugação platônica entre legislação filosófica e grande política para trans-

61 NR, p. 44. Faz-se necessário um esclarecimento sobre algumas características das traduções dos textos de Nietzsche utilizadas por Ansell-Pearson em ambas as suas obras. A palavra “transvaloração” é a que julgamos mais adequada para traduzir o termo original *Umwertbung* (ou, de acordo com a grafia atual, *Umwertung*), que até então inexistia no idioma alemão, sendo cunhado pelo próprio Nietzsche (UMWERTUNG ALLER WERTE. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007. p. 107. v. 11). As traduções inglesas e estadunidenses dos textos de Nietzsche realizadas respectivamente por R. J. Hollingdale e Walter Kaufmann, utilizadas por Ansell-Pearson em ambos os trabalhos que analisamos, vertem *Umwertung* por *revaluation*, cuja tradução mais comum é “reavaliação” ou “revalorização”. Diante disso, é importante ressaltar que há uma variação de sentido entre as duas ocorrências de *revaluation*. Na primeira sentença o autor se refere à expressão nietzscheana “transvaloração de todos os valores” (a qual tem o sentido de um acontecimento global que abrange todos os valores ocidentais). Contudo, na segunda sentença, a expressão “revaluation of the value of civilization” tem o sentido de um acontecimento isolado e que diz respeito a apenas um valor, a saber: o valor da civilização ocidental. Com isso, o sentido da oração completa é o de que a efetivação da transvaloração global nietzscheana tornaria possível uma reavaliação (ou seja, uma nova apreciação) do valor da civilização ocidental.

62 Cf. NR, p. 201.

formar a humanidade”⁶³. Ainda segundo Ansell-Pearson, essa transformação “necessariamente irá requerer uma mudança fundamental nas estruturas políticas da sociedade moderna”⁶⁴. A respeito da importância dessa temática no espectro das reflexões do pensador alemão, Ansell-Pearson ainda acrescenta que a preocupação de Nietzsche com a política não seria “nem acidental nem periférica, mas emerge em sentido fundamental a partir de sua doutrina sobre a redenção e a partir de suas reflexões sobre o destino da alma”⁶⁵.

Ainda, o autor inglês busca responder a duas das diferentes interpretações sobre o pensamento político de Nietzsche: uma em *Nietzsche contra Rousseau* e outra na sua obra introdutória. A primeira interpretação confrontada é a desenvolvida por Tracy Strong, que entende que o projeto político nietzscheano estaria diretamente relacionado com as ideias desenvolvidas no seu texto de juventude *O Estado grego*, que integra o livro publicado postumamente *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*:

Em uma das primeiras e mais refinadas tentativas de tomar a política de Nietzsche a sério e examiná-la inteligentemente, Tracy Strong argumenta que o modelo nietzscheano de política nobre era o do *agon* grego, no qual os reinos privado e público da existência estão unidos e no qual a política existe para promover a grandeza na cultura. [...] A instituição política mais importante é o *agon*, ou “disputa”, na qual esse caos e energia dionisiacos, que ocultam um desejo por dominação e violência, são refratados de maneira saudável para efetivar a estabilidade política e a continuidade, que são pré-requisitos para a criação da cultura. Mas o que isso significa é que o Estado e a política não existem para si próprios, mas somente enquanto a arena na qual seres humanos competem criativamente para produzir uma cultura elevada. [...] A excelência do estado grego, segundo a leitura de Strong, é que ele proporcionou um espaço político através da disputa no qual os homens puderam competir em argumento e debate, do mesmo modo como fizeram nos jogos⁶⁶.

63 Ibidem, p. 51-52.

64 Ibidem, p. 52.

65 Ibidem, p. 201.

66 Ibidem, p. 212. A mencionada interpretação de Tracy Strong é desenvolvida em STRONG, T. B. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press, 1975. p. 192-202.

Ansell-Pearson responde a essa leitura argumentando que, ao contrário do que Tracy Strong defende, a “função primária”⁶⁷ do *agon* no pensamento de Nietzsche seria justamente o oposto de uma função política, e justifica sua resposta recorrendo a um fragmento póstumo de 1881, no qual o filósofo alemão afirma que o incentivo da disputa “agonística” na Grécia antiga teria uma finalidade fundamentalmente “apolítica”, uma vez que desviava a atenção do povo das questões políticas para o esporte e a poesia:

Os legisladores gregos promoveram o *agon* do modo como o fizeram para desviar do *Estado* os pensamentos de disputa e ganhar a estabilidade política. [...] A reflexão sobre o Estado devia ser desviada por meio da excitação agonal – dever-se-ia fazer ginástica e poesias [...] ⁶⁸.

A segunda hipótese hermenêutica com relação à política nietzscheana é mencionada de maneira breve na obra introdutória como uma espécie de “política de sobrevivência” que não teria como objetivo superar o niilismo, mas apenas resistir a ele. Contudo, o autor não chega a fornecer maiores detalhes sobre ela, nem menciona o nome de qualquer intérprete que a tenha sustentado, limitando-se a descartá-la rapidamente em favor da sua própria leitura, a qual afirma ser a única política “explícita” nos textos de Nietzsche:

Eu argumentaria que há essencialmente duas espécies de política que Nietzsche oferece a seus leitores. Uma é a menos conhecida “política de sobrevivência”, que consiste não em legislar sobre novos valores e tábuas da lei para o homem, mas em jogar à maneira paródica e irônica com os ideais da humanidade. A essa altura, Nietzsche não antevê uma simples solução ou fim para o niilismo, mas projeta estratégias para a sua resistência. A outra é a mais familiar “política da crueldade”, associada ao radicalismo aristocrático de Nietzsche. Neste caso, o propósito é adquirir o controle das forças da história e produzir, mediante uma conjunção de legislação filosófica e poder político (“grande política”), uma nova humanidade. Não é possível dizer qual das duas Nietzsche desejava promover, ou qual ele considerava a mais autêntica, devido à natureza incompleta e fragmentária de sua produção final. [...] me concentrarei em examinar criticamente a coerência da concepção aristocrática que Nietzsche tem

67 Ibidem, p. 215.

68 KSA 9, 11[186], p. 514-515. (primavera/outono de 1881), apud NR, p. 214.

da política, uma vez que ela percorre seus escritos com persistência, do começo ao fim. É também a única política patente ou explícita que é possível associar a ele⁶⁹.

Antes de passarmos ao desenvolvimento da “política aristocrática nietzscheana”, conforme o autor inglês a entende, é crucial apresentar dois pressupostos fundamentais que estariam subjacentes a ela: o primeiro deles seria a concepção de que o espaço político não seria uma dimensão pautada pelo direito e pelo exercício devidamente legitimado do poder, mas sim pelo conflito entre diferentes vontades de poder, interesses e perspectivas daqueles que participam da política (o que, no entender de Ansell-Pearson, é claramente uma herança de Maquiavel)⁷⁰. Já o segundo pressuposto seria a concepção do pensador alemão a respeito de qual deve ser a função e o objetivo da política: longe de ser a busca pelo bem-estar social da maioria ou o esforço para se administrar os bens públicos da forma mais benéfica possível, Nietzsche entenderia que a sua finalidade estaria na produção de um novo tipo de homem, mais elevado, destacado:

Nietzsche sempre viu o problema social em termos de um problema de educação estética. A exigência de transfiguração da humanidade nunca é motivada em sua obra por uma preocupação com justiça social, mas sempre em termos do melhoramento do tipo “homem” (como em sua doutrina de juventude, de que o objetivo da humanidade não pode se encontrar no seu fim, mas somente nos seus exemplares mais elevados). Esse é o motivo pelo qual, por exemplo, Nietzsche sustenta que a única justificação da Revolução Francesa que pode ser posta em evidência é que ela produziu Napoleão, esta combinação inspiradora de inumano e sobre-humano. Nietzsche está preparado até mesmo para sacrificar a humanidade pelo bem de um tipo humano mais elevado, um tipo que está além (sobre) o homem⁷¹.

A primeira dessas ideias, ou seja, a compreensão da política enquanto espaço de conflito entre diferentes vontades de poder, quando pensada em associação com o advento do niilismo e com a genealogia

69 NP, p. 161-162.

70 Cf. NR, p. 40.

71 NR, p. 35. Sobre a passagem na qual Nietzsche se refere à Revolução Francesa, cf. GM, I, 16.

da moral levada a cabo pelo pensador alemão, traz como consequência uma outra característica de fundamental importância para o pensamento político nietzschiano: a recusa do filósofo em oferecer qualquer justificativa ou legitimação para seu “sistema político”.

Como foi visto, o evento da morte de Deus trouxe consigo o esfacelamento daquilo que se considerava, até então, o sustentáculo da moral por excelência. Some-se a isso que a realização de uma investigação genealógica sobre as origens da moral revelou que ela não é, como até então se pensou, algo fixo e imutável, mas, antes, resultado de um processo de desenvolvimento histórico. Além disso, a *Genealogia* nietzschiana também mostrou que ao longo da história não houve apenas uma moral, mas várias morais, que divergiam entre si tanto quanto divergiam as vontades de poder das quais eram reflexo.

Uma vez que o recurso à sanção divina não pode mais ser honestamente aceito, Ansell-Pearson afirma que

Para Nietzsche, a política moderna é caracterizada por uma atitude de hipocrisia moral entre aqueles que exercem o poder político. Ao invés de terem a força e a coragem para se afirmarem e serem independentes, para ter a *vontade* de comandar e reger, eles escolhem, ao invés disso, esconder sua impotência atrás de slogans tais como “servidores do povo” e “instrumentos do bem-estar comum”. Estes líderes protegem a si mesmos da sua má consciência clamando que são meros executores de desígnios mais elevados (dos ancestrais, das leis divinas, de Deus, etc.). Contudo, com a morte de Deus, o ato de reivindicar sanção divina para seu governo torna-se absoluta desonestidade e mendacidade para qualquer poder político⁷².

O autor inglês busca no texto de juventude, *O Estado grego* uma passagem na qual o filósofo esclarece sua perspectiva acerca da origem do direito: “A violência dá o primeiro direito e não há direito que não seja, em seu fundamento, arrogância, usurpação, ação violenta”⁷³. Com isso, então, torna-se claro que todo discurso acerca de “princípios do direito político” seria insustentável, justamente por considerar o poder como algo passível de ser estabelecido e cujo exercício poderia vir a ser legitimado por meio de um direito que, por sua vez, estaria apoiado em uma base moral⁷⁴.

72 Ibidem, p. 209.

73 CP, *O Estado grego*, apud NR, p. 43.

74 NR, p. 103.

Sendo a política o “domínio da força ou coerção”⁷⁵, Nietzsche concluiria então que nenhuma forma de justificação ou legitimação com base no direito ou na moral poderia de fato corresponder à pretensão autoproclamada de “neutralidade” ou de conformidade com a “defesa dos valores morais da sociedade”, o que nos remete à derradeira consequência de que não pode haver um poder político “legítimo”, pois toda forma de legitimidade residiria, em última instância, em uma relação de forças – ou, em outras palavras, a noção de legitimidade teria suas raízes na ilegitimidade⁷⁶.

Se depois do anúncio da morte de Deus e do desmascaramento levado a cabo pela tarefa genealógica não é mais possível encontrar qualquer legitimação para a política, o que poderia garantir, ou até mesmo explicar, a defesa de uma política pelo filósofo (ainda que esta seja uma “grande política”)? É neste momento que a importância da segunda característica fundamental da política nietzscheana se faz visível de maneira mais forte no texto de Ansell-Pearson:

Para Nietzsche, a justificação da política deve se encontrar além do Estado, no âmbito da cultura e do gênio, o que significa que a sociedade deve ser estruturada e projetada de um modo que a conduza à produção de um tipo elevado de ser humano. Este argumento informa a concepção nietzscheana da política desde o ensaio de juventude não publicado *O Estado grego* até *Além do Bem e do Mal*⁷⁷.

Apesar de rejeitar a perspectiva de Tracy Strong acerca do modelo “agonístico” no pensamento político nietzscheano, Ansell-Pearson concorda com o comentador estadunidense quanto à oposição ferrenha de Nietzsche com relação ao pensamento político característico do “idealismo alemão, derivado de Rousseau, que sustenta que o corpo moral coletivo corporificado no Estado representa o objetivo mais alto da humanidade, e que o homem não teria dever mais elevado que aquele de servir ao Estado”⁷⁸.

A contraposição do filósofo à tese que defende a existência e a manutenção do Estado como a finalidade da política e a sua defesa do

75 Idem.

76 Cf. NR, p. 40.

77 Ibidem, p. 103.

78 Ibidem, p. 28.

cultivo do homem superior vão muito além de uma mera cisão entre estes âmbitos. Para ele, haveria, de fato, uma oposição frontal entre o Estado e a cultura, a ponto de afirmar, na *Terceira consideração extemporânea*, que “[...] conquanto o Estado ainda afirme tão alto seu serviço à cultura, ele a promove para promover a si próprio e não concebe um objetivo que esteja em posição mais elevada do que o seu próprio bem e sua existência”⁷⁹.

Considerando, como foi dito anteriormente, que o objetivo da política no entender de Nietzsche deveria ser o de proporcionar as condições para o surgimento de uma casta de homens superiores, perguntamo-nos, então: como isso poderia vir a ocorrer? De que modo a política deve ser estruturada para que tal objetivo possa ser atingido? Essa “grande tarefa e questão” se aproxima da humanidade “de modo terrível como o destino”⁸⁰, e a resposta do pensador alemão não soa nem um pouco agradável aos nossos ouvidos bem-comportados, pois “a verdade é dura”⁸¹:

Toda elevação do tipo “homem” foi, até agora, obra de uma sociedade aristocrática – e assim o será sempre: de uma sociedade que acredita em uma longa escada de hierarquia e diferenças de valor entre homem e homem, e que tem necessidade da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como ele surge gradativamente da entranhada diferença entre os estamentos, da contínua vista e do olhar para baixo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente contínuo exercício em obedecer e comandar, em manter abaixo e à distância; não poderia jamais surgir aquele outro *pathos* mais misterioso, aquela exigência por um aumento cada vez mais renovado da distância dentro da própria alma, o desenvolvimento gradual de estados cada vez mais elevados, raros, distantes, abrangentes, ampliados, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autossuperação do homem”, para tomar uma fórmula moral em um sentido supramoral⁸².

No entender de Ansell-Pearson, Nietzsche defenderia que uma sociedade aristocrática “boa e saudável” seria aquela que não veria a si própria em função de algo que estaria fora dela, mas como um fim em si mesma. Por isso, não deveria ser poupado o sacrifício de toda a humanidade, que se

79 Co. Ext. III, 6, apud NR, p. 29.

80 KSA, 11, 37[8], p. 580. (junho/julho de 1885), apud NR, p. 205.

81 ABM, 257, apud NR, p. 204.

82 Idem.

veria reduzida a “seres humanos incompletos, a escravos, a instrumentos”⁸³ em favor do surgimento de uma nova casta de homens elevados:

Nietzsche é inflexível em todos os seus escritos, desde o ensaio de juventude não publicado sobre o *Estado grego* até a escrita de *Além do bem e do mal*, acerca de que somente uma forma aristocrática de comunidade é capaz de *justificar* tais sacrifícios e experimentos terríveis, porém nobres. Em uma nota de 1885-1886, por exemplo, Nietzsche fala do cultivo de uma raça de senhores que irá constituir os futuros “senhores da Terra” e que será uma “nova, formidável aristocracia, fundada sobre a autolegislação mais dura” a qual se servirá da “Europa democrática como seu instrumento mais adaptável e flexível para tomar nas mãos os destinos da terra”. “Basta”, diz Nietzsche, “chega o tempo em que a política terá um sentido diferente”⁸⁴.

83 ABM, 258, apud NR, p. 204-205.

84 NR, p. 202-203. A citação se refere ao fragmento KSA 12, 2[57], p. 87-88, outono de 1885/outono de 1886 e, no original, diz: “Genug, die Zeit kommt, wo man über Politik umlernen wird”. Segundo a definição oferecida pelo dicionário Langenscheidt, o verbo *umlernen* significa: “1. Aprender uma nova profissão; requalificar-se 2. Refletir sobre algo e mudar sua opinião (em vista de uma situação modificada).” (UMDENKEN; UMLERNEN. In: GÖTZ, D.; HAENSCH, G.; WELLMANN, H. (Org.). *Langenscheidt Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. München, Langenscheidt Verlag, 2008. p. 1102-1103, 1105). Embora esta palavra não tenha sido criada por Nietzsche, entendemos que o fato de ela compartilhar do mesmo prefixo *um* do termo *Umwertung* é um forte indicativo de que o filósofo alemão a emprega com o mesmo sentido de movimento e transformação expresso pela palavra “transvaloração”. A esse respeito, Rubens Rodrigues Torres Filho oferece uma nota de rodapé bastante esclarecedora na sua tradução das obras de Nietzsche: “[...] O prefixo denota o movimento circular, de retorno, mudança ou inversão. Assim, *umlernen*, que se traduz convencionalmente por ‘mudar de método ou de orientação’, significa propriamente o ato de desaprender e aprender diferentemente (ou seja: reaprender pela base ou inverter o aprendido) [...]” (NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores). p. 151. Nota referente ao aforismo 103 de *Aurora*). Como procuraremos desenvolver adiante, nossa interpretação desta passagem difere fundamentalmente do sentido que Ansell-Pearson procura extrair dela. Ao contrário do que se pode entender a partir da tradução de W. Kaufmann e R. J. Hollingdale citada pelo autor inglês (“politics will have a different meaning”) – em vista da qual a política para Nietzsche sofreria uma mudança de orientação, pois o seu objetivo não seria mais buscar atender às necessidades e aspirações da maioria da população, mas desenvolver uma casta de homens superiores –, entendemos que o termo *umlernen* traz em si uma carga semântica muito mais profunda, que significa não apenas uma mudança no objetivo da política, mas, antes, uma total reconsideração do próprio lugar e do sentido da política.

A estruturação da sociedade em tais moldes aristocráticos traz consigo, também, a exigência de que toda a população seja dividida em castas, segundo uma rígida hierarquia. A esse respeito, Ansell-Pearson chama a atenção para os aforismos 55 e 57 de *O Anticristo*⁸⁵. No primeiro deles, Nietzsche fala sobre a postura de respeito incondicional, de crença e consequente obediência cega àquilo que se considera como revelação religiosa enquanto um elemento de importância fundamental que propiciou a ascensão e a manutenção da classe sacerdotal no poder por tão longo tempo na história do Ocidente.

Contudo, no aforismo 57, o pensador alemão, referindo-se ao regime de castas indiano que foi inspirado pelo *Código de Manu*, procura mostrar de que modo a “mentira sagrada”, ou seja, o emprego de uma lei de origem divina, serve perfeitamente como justificativa para a instituição de uma separação em castas entre os homens, que passariam a constituir três classes principais: os homens mais espirituais, os guerreiros e os medíocres.

Em vista de uma concepção da organização social e política tão distante do *Zeitgeist* contemporâneo ocidental (mesmo considerando a época do próprio Nietzsche), surge a inevitável pergunta a respeito da factibilidade desse modelo de sociedade aristocrática advogado pelo pensador alemão, a qual é apontada por Ansell-Pearson como um problema do seu pensamento político:

Uma das maiores fraquezas das reflexões políticas de Nietzsche é que elas só enxergam a questão da coesão e unidade social na base de um modelo aristocrático de ordem social, um modelo que vê a sociedade organizada ao longo das linhas de uma hierarquia rígida, ou do que Nietzsche chama de uma ordem de castas⁸⁶.

Seria justamente em resposta a esse aparente impasse que surgiria a figura do legislador, a qual, segundo Ansell-Pearson, desempenharia um papel fundamental tanto no interior da economia argumentativa de Nietzsche quanto na de Rousseau. Para o autor inglês, os assim chamados “filósofos do futuro” teriam que assumir a função de legisladores

85 Cf. NR, p. 208.

86 Ibidem, p. 34.

desta sociedade aristocrática e “recorrer às leis, religiões e costumes para dobrar a vontade humana em uma nova direção”⁸⁷.

Para justificar tal afirmação, Ansell-Pearson remete-se ao parágrafo 61 de *Além do bem e do mal*, no qual o pensador alemão argumenta que

O filósofo, tal como *nós* o entendemos, nós, espíritos livres – enquanto o homem da responsabilidade mais ampla, que tem a consciência para o desenvolvimento total do homem: esse filósofo se servirá das religiões para sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo como ele se servirá das respectivas condições políticas e econômicas. A influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora e modeladora, que pode ser exercida com a ajuda das religiões, é sempre múltipla e diversa conforme o tipo de homem que é colocado sob seu encanto e proteção. [...] Por fim, aos homens ordinários, a grande maioria que existe para o servir e para a utilidade em geral, e que apenas para isso tem *direito* a existir, a esses a religião dá uma inestimável satisfação com sua posição e seu modo de ser, uma múltipla paz de coração, um enobrecimento da obediência, mais alegria e mais dor com seus iguais, e algo de transfiguração e embelezamento, algo de justificação de toda cotidianidade, de toda a baixaza, toda a pobreza semianimal da sua alma⁸⁸.

Ao apreciar a definição nietzscheana da tarefa do legislador à luz dos pressupostos anteriormente mencionados, Ansell-Pearson entende que as ideias do filósofo alemão se coadunam e se complementam mutuamente. Uma vez estabelecido que o filósofo-legislador seria o indivíduo que, no interesse maior de conduzir a humanidade em direção ao aperfeiçoamento e à transformação do homem atual, deve lançar mão de toda e qualquer força civilizatória que julgue útil e que lhe esteja disponível (incluída aí a própria religião), e levando, ainda, em consideração a concepção maquiavelista do filósofo acerca do espaço político enquanto uma dimensão pautada pela disputa entre vontades de poder, aquilo que poderia soar como uma contradição –, isto é, o desmascaramento de toda religião levado a cabo pelo filósofo, ao afirmar que nem a moral nem a revelação foram de fato “dadas” aos homens, mas, antes, são resultado de um desenvolvimento histórico, e sua posterior apologia da religião e da “mentira sagrada”, enquanto instâncias úteis na tarefa de organização de uma nova sociedade – passa a ganhar um novo sentido.

87 Ibidem, p. 207.

88 ABM, 61, apud NR, p. 207-208.

Tendo em vista que a legitimidade e o direito, para Nietzsche, seriam consequências de uma vontade de poder que se impõe sobre uma determinada sociedade, e que o filósofo propõe uma reestruturação completa das práticas políticas, torna-se compreensível que, na condição de uma nova perspectiva política, de uma nova vontade de poder incipiente que precise impor sua força, a grande política não apenas possa, como deva fazer uso da religião, pois ela, uma vez empregada pelos filósofos legisladores, não terá mais o mesmo significado que até então tivera. A religião será, então, considerada apenas mais uma ferramenta de manipulação, apenas mais um recurso civilizatório à disposição do legislador na consecução da sua tarefa de apaziguar as massas escravizadas e conduzir esta nova sociedade ao seu objetivo maior.

Tudo isso significaria, então, que a religião, nas mãos do legislador, nada mais seria do que uma mentira sagrada, um instrumento passível de ser empregado de maneira “absolutamente imoral” na busca pelos seus objetivos? Ansell-Pearson responde que sim e acrescenta, ainda, ao rol destes mecanismos – não sem um acentuado tom de crítica e reprovação –, uma boa dose de violência, sem a qual tal ordenação política jamais viria a se efetivar em um tempo como o nosso.

1.3 As críticas de Ansell-Pearson à política maquiavélica de Nietzsche

As críticas de Ansell-Pearson à grande política de Nietzsche podem ser sintetizadas em dois tópicos principais: o primeiro deles se refere à inevitável necessidade de se recorrer à violência para que um sistema de governo tão contrastante com a realidade da política contemporânea possa ser instaurado e mantido, enquanto o outro é a suspeita de que, ao propor o sacrifício da humanidade em prol de um “futuro superior”, o próprio Nietzsche acabaria por recair na mesma postura de ressentimento e de “espírito de vingança” que tanto criticou e condenou em suas reflexões.

O problema da violência está diretamente relacionado com a ausência de preocupação do filósofo alemão em oferecer uma justificativa ou legitimação com base no direito ou na moral para a sua “proposta política”. Como mencionado anteriormente, essa ausência seria propo-

sital nos seus escritos, bem como uma forma de responder aos anseios do homem contemporâneo, uma vez que

Para Nietzsche, a preocupação moderna com a questão da legitimidade, com os fundamentos da obrigação política no consenso e na “vontade” é um sinal de que a coesão e a unidade da sociedade se foram; ela é um sinal de deterioração política porque revela que um individualismo anti-cultural, atingido pela busca de uma política igualitária, veio a dominar a vida política⁸⁹.

Contudo, Ansell-Pearson entende que apenas essa condenação nietzscheana da exigência moderna de legitimidade e justificação da política não seria suficiente para convencer e manter sob controle as aspirações democráticas da imensa maioria, a qual teria que ser reduzida a um conjunto de “seres humanos incompletos”. Nas palavras do autor:

[...] o meio pelo qual ele [Nietzsche] enfrenta a superação do presente mediante o comando “supramoral” dos “tiranos-artistas” deixa de compreender as conseqüências do fato de os seres humanos modernos terem se constituído em seres morais e, especialmente, que dois mil anos de aprendizado da cultura moral cristã não podem ser simplesmente derrubados pelos atos amorais de tiranos nobres⁹⁰.

Diante do inegável contraste entre o conteúdo das propostas políticas de Nietzsche e as aspirações hodiernas por democracia, direitos e por uma justificação legítima do poder, só resta a Ansell-Pearson concluir que seria impossível conceber a manutenção de um governo nesses moldes aristocráticos sem o largo emprego de “instrumentos altamente opressivos de controle e manipulação política”⁹¹.

Ainda sobre essa questão, o autor busca responder rapidamente à leitura proposta por Michel Haar, rejeitando a possibilidade de que a grande política seja entendida como um “cesarismo não violento”⁹², no qual os dois estamentos principais – os homens destacados e os homens

89 NR, p. 215. Cf. também GC, 356, onde o filósofo afirma que “Nós todos não somos mais material para uma sociedade.”

90 NP, p. 168.

91 Idem.

92 NR, p. 211.

de rebanho – coexistiriam pacificamente separados uns dos outros⁹³. Apesar de a formulação das suas respostas diferir em cada um dos dois livros, seu sentido permanece o mesmo. Na obra introdutória, Ansell-Pearson argumenta mais polidamente, dizendo que “infelizmente”⁹⁴ Nietzsche não desenvolveu essa possibilidade em nenhuma obra publicada. Em *Nietzsche contra Rousseau*, contudo, ele rejeita essa perspectiva imediatamente e de modo mais enérgico, argumentando que

A concepção nietzscheana de uma coexistência pacífica entre os dois, de um acordo e disciplina entre as duas classes, que não irá conduzir a uma política de ostentação ou de inveja e vingança, parece-me ser tão utópica quanto ingênua, especialmente na ausência de qualquer discussão sobre a necessidade de direitos individuais e justiça social⁹⁵.

Se Ansell-Pearson entende que “é evidente [...] que a concepção nietzscheana da tarefa do legislador recorre à força e à violência para impor sua vontade criativa sobre a humanidade”⁹⁶, como não pensar que todo esse controle, as mentiras e a violência não acabariam por gerar ainda mais ressentimento entre aqueles que forem subjugados?

Se essa pergunta sem resposta já parece colocar em xeque a factibilidade da “solução política” defendida por Nietzsche, a segunda crítica de Ansell-Pearson estabelece de maneira clara e conclusiva a rejeição por parte do autor inglês das ideias políticas do filósofo alemão.

O segundo grande problema do pensamento político de Nietzsche estaria relacionado ao fato de Ansell-Pearson enxergar as ideias do filósofo como propostas de controle e mudança do “futuro da humanidade”, as quais demandariam o sacrifício do presente. Comparando a crítica de Nietzsche ao pensamento moral cristão – na qual a atitude de sacrificar esta existência e voltar os olhos e as esperanças para uma “bem-aventurança futura” é condenada, sendo afirmado pelo filósofo que tal atitude demonstraria uma postura de negação da vida – com a “[...] ênfase nietzscheana no ‘sacrifício’, em particular, que a humanidade atual deve aceitar a necessidade de sacrificar o presente através do perecimento em

93 Ansell-Pearson cita o fragmento KSA 10, 7[21], p. 244, primavera/verão de 1883, como exemplo de texto que ofereceria suporte à interpretação de Haar.

94 NP, p. 171-172.

95 NR, p. 212.

96 Ibidem, p. 211.

prol do futuro reino do além-do-homem”⁹⁷, o autor inglês é levado a questionar se “esta exigência não seria um exemplo perfeito do espírito de vingança”⁹⁸.

Ansell-Pearson vê uma cisão profunda entre, de um lado, o anúncio do além-do-homem por meio da personagem Zaratustra, que seria um novo tipo de homem capaz de superar o ressentimento e que, por “suportar o pensamento abissal e apavorante do eterno retorno”⁹⁹, seria capaz de se alçar até alturas nunca antes atingidas, e, de outro lado, a proposta da grande política desenvolvida em escritos posteriores, entendida como um regime aristocrático rigidamente hierarquizado. Nas suas palavras:

Os perigos da visão do além-do-homem se originam da tentativa de Nietzsche de alcançar o que considerava ser uma nova concepção de política na noção de “grande política” (a qual está longe de ser nova, sendo, antes, completamente maquiavelista). O paradoxo das reflexões nietzscheanas sobre o problema da história e sobre o destino da humanidade é que, embora o eterno retorno nos ensine a afirmar a vida e a reconhecer a unidade de todas as coisas, e seja a partir dele que surge a visão do além-do-homem, essa visão de humanidade transformada deve ser conscientemente *desejada* para ser trazida à existência e para que o nilismo venha a ser efetiva e decididamente superado. É nesse momento do seu pensamento que Nietzsche está em perigo de sucumbir ao espírito de vingança e ressentimento, o espírito que precisa controlar o tempo, que não pode deixar ir e deixar o ser devenir, mas que precisa impor o ser sobre o devir como a “vontade de poder mais elevada” – isto é, o inefável, que Zaratustra nomeia “vontade de poder”, e os bons e justos nomeiam “ambição de domínio” (“Dos três males”). Este espírito se manifesta [...] na reflexão de Nietzsche sobre a grande política, na qual a história deve ser submetida a um controle e planejamento e a sua natureza acidental deve ser extinta. Todavia, não há nada em *Zaratustra* que mereça uma tal leitura crítica; é somente depois de *Zaratustra*, notavelmente em *Além do bem e do mal* e nos fragmentos póstumos deste período, que Nietzsche exprime suas doutrinas do além-do-homem e do eterno retorno na forma de uma política de violência controlada, inspirada em um maquiavelismo. Assim surge a questão: quando é que a visão do além-do-homem se torna, em Nietzsche, não apenas seu consolo (o que torna a vida suportável), mas também a sua vingança contra a vida?¹⁰⁰

97 NR, p. 161.

98 Idem.

99 Ibidem, p. 192.

100 Ibidem, p. 192-193. A citação se refere ao fragmento KSA 12, 7[54], p. 312-313, final de 1886/primavera de 1887.

Diante disso, Ansell-Pearson conclui que, a despeito da importância e do vanguardismo das ideias anunciadas “fenomenologicamente” em *Assim falou Zaratustra*, “de uma maneira que assegura que o ensino de Zaratustra não é imposto em termos de uma nova metafísica”¹⁰¹, Nietzsche acabaria por mostrar, em trabalhos posteriores, a dimensão “moderna, demasiado moderna” de seu pensamento, visto que ainda compartilharia “a ilusão que serviu para inspirar as políticas da era moderna, a saber: a crença de que é possível ganhar controle do processo histórico e submetê-lo ao domínio da vontade humana”¹⁰². O resultado disso – a grande política enquanto tentativa de conceder factibilidade às doutrinas filosóficas nietzscheanas – nada mais seria do que uma “ambição aristocrática por supremacia que se apoia em uma política de força e se coloca em conflito com a importância ética do ocaso (*Untergang*) de Zaratustra”¹⁰³.

* * *

Ansell-Pearson conclui sua interpretação de Nietzsche ressaltando a argúcia do desvelamento das origens da moral realizado pelo filósofo – a “dimensão filosófica” de sua reflexão –, ao mesmo tempo em que condena a “dimensão política”, ou seja, a solução prática por ele apresentada para o problema do niilismo:

A principal conclusão a ser obtida neste estudo do pensamento moral e político de Nietzsche é que a relação entre ética e política em Nietzsche é antinômica. Existe uma profunda incompatibilidade entre as intuições históricas da sua investigação do problema da civilização e a visão política que ele desenvolve em resposta à problemática histórica particular do niilismo, pois sua grande política não trata da maior causa da ascensão da metafísica do ressentimento, a saber: a experiência da alienação política¹⁰⁴.

101 Ibidem, p. 223.

102 Idem.

103 Ibidem, p. 224. A expressão *down-going* é a tradução para o inglês da palavra alemã *Untergang* e se refere à sentença final do primeiro aforismo do prólogo de *Assim falou Zaratustra*: “– Assim começou o ocaso de Zaratustra” (no original: “– Also begann Zarathustra’s Untergang”, Z, prólogo, 1).

104 NR, p. 223.

Por meio de um questionamento bastante provocativo, o autor inglês retoma de maneira ainda mais pungente sua crítica à ausência de um tratamento, por parte de Nietzsche, do problema da legitimidade e da “apologia da violência” que estaria presente em suas ideias políticas, ao aventar a hipótese da corresponsabilidade do filósofo pela apropriação nacional-socialista. Justamente o evento que mais difamou sua imagem nos meios culturais ao longo do século XX poderia, segundo Ansell-Pearson, ser reportado à aparente recusa de Nietzsche em se colocar no patamar das questões fundamentais que moveram o pensamento filosófico e político da era moderna:

Não é a fé nietzscheana no além-do-homem, a de um fatalismo cego e crédulo, que acredita que do bem sempre irá emergir um mal mais profundo e intenso? O uso e abuso dos escritos e ideias de Nietzsche pelos principais agentes dos eventos catastróficos do século vinte pareceriam validar tal reivindicação. Pois mesmo se Nietzsche não puder ser rotulado como fascista (e tal descrição é uma injustiça em minha opinião), não se pode negar – de fato, não se deve negar, mas antes refletir e ponderar cuidadosamente – que o pensamento político de Nietzsche torna tal abuso livremente acessível. Se um bufão poderia ser fatal para a humanidade que enfrenta a experiência do niilismo, a concepção maquiavelista da grande política de Nietzsche, que não limita a quantidade de violência a ser usada no cultivo e melhoramento do homem, provê os seres humanos cheios de vingança e ressentimento de tudo o que precisam para justificar seu governo tirânico. Deste modo, ao longo da história, a nobre visão nietzscheana do reino do além-do-homem transmutou-se no governo de um rebanho de subumanos. Mas poder-se-ia perguntar se, ao falhar em tratar das questões cruciais formuladas por uma figura de destaque da era moderna, como Rousseau, relativas à natureza do poder justo e legítimo, Nietzsche não encorajou este abuso do seu pensamento político?¹⁰⁵

Com isso, retomando o diálogo entre Nietzsche e Rousseau, que dá nome ao seu livro, o autor inglês termina afirmando que, no que diz respeito à sua possibilidade de efetivação, a política de Nietzsche seria tão paradoxal quanto a de Rousseau, pois, da mesma forma que na obra do pensador genebrino, as condições necessárias para a realização da transformação moral na humanidade advogada pelo filósofo alemão (a saber: uma “cultura trágica”¹⁰⁶) não existem na sociedade atual.

105 Ibidem, p. 228-229.

106 Ibidem, p. 224.

1.4 Diálogo com Ansell-Pearson

A partir do que foi apresentado, pode-se resumir a apreciação de Ansell-Pearson sobre a política nietzscheana como uma rejeição da grande política nos seus aspectos teórico e prático¹⁰⁷. Com relação ao aspecto teórico, o comentador inglês aponta que a própria concepção da grande política – entendida como uma solução política para o problema do niilismo e da decadência do Ocidente que requereria grandes sacrifícios para ser implantada, mas que promoveria um retorno igualmente grande – representa um retrocesso teórico com relação à postura de superação do ressentimento enunciada pelo filósofo de forma mais pungente em *Assim falou Zaratustra*.

Uma vez que o projeto da grande política em nada se diferenciaria das outras formas de redenção oferecidas – em primeiro lugar, pela crença em uma outra vida, no além, que seria a “bem-aventurança” obtida como recompensa pelos sacrifícios de negação da própria vida na Terra, e, em segundo lugar, em um contexto em que o consolo religioso foi substituído por uma esperança laica, pela crença na política enquanto instância capaz de solucionar os problemas da humanidade e garantir ao homem a sua realização plena –, Ansell-Pearson conclui que “a concepção de Nietzsche de uma grande política sucumbe ao ressentimento do espírito de vingança por sacrificar o presente em favor da desejada produção de um futuro maldefinido”¹⁰⁸.

No que diz respeito ao aspecto prático, a rejeição da grande política por Ansell-Pearson se concentra em dois argumentos principais: o primeiro deles ressalta as enormes dificuldades referentes à exequibilidade dessa proposta, que não teriam sido adequadamente consideradas por Nietzsche. A falta de uma resposta adequada por parte do filósofo para o questionamento a respeito de como seria possível superar o *Zeitgeist* da sua época e toda a força de “dois mil anos de aprendizado da

107 É importante deixar claro que esta divisão dos argumentos de Ansell-Pearson nos âmbitos “teórico” e “prático” é nossa e não está presente em *Nietzsche contra Rousseau*. Apesar de ser esquemática e, portanto, imperfeita, essa classificação serve bem ao nosso propósito neste momento, que é apenas retomar rapidamente os argumentos principais do teórico.

108 NR, p. 17.

cultura moral cristã”¹⁰⁹, somada ao tom predominantemente beligerante dos seus escritos finais, leva o autor inglês a concluir que a única resposta possível para este impasse é considerar que o filósofo alemão apoiaria o largo emprego da violência, da repressão e da manipulação política na garantia do controle da sociedade.

O segundo argumento de Ansell-Pearson é o de que tal proposta política, ainda que viesse a se realizar, não apenas seria incapaz de contribuir para a superação do ressentimento como geraria ainda mais dele, visto que a grande maioria da população, oprimida pela violência e pela condição subumana de escravos à qual se veria reduzida, não poderia deixar de alimentar um profundo rancor e desejo de vingança contra esse sistema político.

Julgamos a interpretação de Ansell-Pearson sobre a grande política profundamente problemática e questionável principalmente por conta da radical incompatibilidade e flagrante contradição que imediatamente nos saltou aos olhos entre o conteúdo da alegada proposta política que o comentador remete a Nietzsche e algumas ideias fulcrais do filósofo, como o seu manifesto desprezo pela política enquanto instância realmente capaz de solucionar o problema da crise que assola o Ocidente, assim como sua crítica corrosiva e o seu consequente esforço em rejeitar toda forma de pensamento redentor, seja em suas formas religiosas ou laicas.

O primeiro aspecto problemático da interpretação de Ansell-Pearson para o qual gostaríamos de chamar a atenção diz respeito à insuficiência de um desenvolvimento teórico no que diz respeito ao estabelecimento de critérios de leitura para o trato com os textos de Nietzsche.

Seria desonesto de nossa parte afirmar que o autor inglês desconsidera totalmente as particularidades do estilo da escrita de Nietzsche. De fato, o primeiro capítulo da obra introdutória *Nietzsche como pensador político*¹¹⁰ se constitui em um breve comentário acerca do modo como o filósofo alemão expõe suas ideias. Contudo, ao invés de aprofundar essa temática e, a partir dela, delinear as linhas mestras que iriam orientar seu trabalho de interpretação textual, ou ao menos apresentar uma justificativa para o modo como compreende as ideias de Nietzsche, Ansell-Pearson foca em uma discussão sobre a forma peculiar assumida

109 NP, p. 168.

110 Ibidem, p. 29-36.

pela verdade no pensamento do filósofo, mencionando brevemente o problema aparentemente insolúvel do “anarquismo teórico”¹¹¹ que, em sua opinião, seria gerado pelo perspectivismo.

Se, contudo, é perfeitamente aceitável que uma obra de caráter introdutório não ofereça uma reflexão mais detida sobre aspectos filológicos, nos espantou a ausência de um desenvolvimento nesse sentido em *Nietzsche contra Rousseau*, que se apresenta como um estudo de maior seriedade e conteúdo.

Salvo por uma única e breve referência no prefácio, na qual o autor reconhece que o significado das noções-chave da filosofia de Nietzsche é “polissêmico”¹¹², não há qualquer outra discussão sobre critérios de leitura e interpretação, nem uma apresentação dos parâmetros filológicos que orientaram seu próprio trabalho.

Ora, diante da importância, ressaltada diversas vezes pelo próprio Nietzsche, do modo como o filósofo esperava que seus escritos fossem tratados e, ainda, tendo em vista o fato de que as suas reflexões sobre política, talvez mais do que qualquer outra temática, estiveram (e ainda estão) profundamente envolvidas em polêmicas e disputas acirradas ao longo da história da repercussão do seu pensamento, suscitando as leituras mais diversas e, muitas vezes, incompatíveis entre si, julgamos que um primeiro fator que depõe contra a interpretação de Ansell-Pearson é a insuficiência dessas breves menções de fundamentar um posicionamento claro a respeito do estilo e das intenções do pensador alemão, bem como as consequências que isso acarreta no modo como se deve tratar seus textos, visto que uma discussão sobre critérios de leitura se torna, a nosso ver, absolutamente indispensável, se tratando da grande política.

Nesse sentido, é importante ressaltar que, a despeito de quaisquer problemas interpretativos da leitura de Ansell-Pearson que venhamos a discutir, não contestamos sua leitura apenas pelo fato de o teórico não partilhar do nosso ponto de vista sobre o que seria a grande política. Queremos, com esta primeira consideração, chamar a atenção para a falta de posicionamento claro quanto a critérios de leitura – quaisquer que pudessem ser – em um trabalho que se propõe a analisar em profundidade um assunto particularmente capcioso em um filósofo como Nietzsche, que, como se sabe, escrevia propositalmente de modo não

111 Ibidem, p. 32.

112 NR, prefácio, XII.

convencional, e que, por isso, concedia grande importância ao modo como suas teses seriam enunciadas e lidas.

Acreditamos ainda que a principal causa daqueles que julgamos ser os problemas mais graves na leitura de Ansell-Pearson é justamente essa ausência de consideração sobre as especificidades e exigências colocadas por Nietzsche àqueles que se disponham a ler seus textos. O primeiro desses problemas diz respeito à sua consideração de que a grande política seria uma proposta propriamente política – com a expressão “proposta política” sendo utilizada para nos referirmos à política no sentido como é tradicionalmente entendida, ou seja, uma proposta cuja intenção seria discutir ou apresentar um modelo organizacional de gestão Estatal ou de determinado agrupamento social – com vistas a solucionar o problema do niilismo e da decadência dos valores ocidentais.

Não são poucas as passagens nas quais o autor de *Assim falou Zaratustra* demonstra abertamente seu repúdio às soluções políticas, e o próprio Ansell-Pearson não deixa de destacar esse aspecto ao citar uma das mais conhecidas entre elas, como vimos anteriormente:

Toda filosofia que acredita ter removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo e uma pseudofilosofia. [...] Como poderia uma invenção política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, satisfeitos habitantes da Terra?¹¹³

Tratando-se especificamente do contexto da sua produção intelectual tardia, acreditamos ser possível afirmar que tal posicionamento do filósofo alemão se deve fundamentalmente à sua compreensão de que a política, em suas variadas formas, seria ainda uma instância derivada da moral. Ao lado da grande política de massas de cunho militarista e nacionalista praticada por Bismarck na Alemanha de sua época, as outras modalidades teóricas e práticas da política do seu tempo, como a democracia, o anarquismo e o socialismo, nada mais seriam do que resultados da transposição de valores morais cristãos para o âmbito da política laica. Nietzsche vê, por exemplo, as pretensões de uma sociedade igualitária (democracia) ou sem conflitos (socialismo) como diferentes formas da mesma utopia gregária de “universal felicidade do

113 Co. Ext. III, 4, apud NR, p. 28.

rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, satisfação e facilidade para todos”¹¹⁴.

[...] com ajuda de uma religião que satisfaz e adulou os mais sublimes anseios do animal de rebanho, chegou-se ao ponto em que encontramos até mesmo nas instituições políticas e sociais uma expressão cada vez mais visível dessa moral: o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão. Mas que seu ritmo ainda é vagaroso e sonolento demais para os mais impacientes, para os doentes e viciados no mencionado instinto [o instinto de rebanho], disso falam os uivos cada vez mais furiosos, o ranger de dentes cada vez mais escancarado dos cães anarquistas que agora rondam pelos becos da cultura europeia: aparentemente em oposição aos democratas e ideólogos da revolução pacificamente trabalhadores, ainda mais aos apatetados filosofastros e adoradores da irmandade, que se denominam socialistas e querem a “sociedade livre”, mas na verdade unânimes com todos eles na fundamental e instintiva hostilidade contra qualquer outra forma de sociedade que não o rebanho *autônomo* (até chegar à própria negação do conceito de “senhor” e “servo” – ni dieu ni maître [nem deus nem senhor] manda uma fórmula socialista –); unânimes na resistência obstinada contra qualquer pretensão especial, qualquer direito especial e privilégio (isto quer dizer, em última instância, contra *todo* direito: pois quando todos são iguais, então ninguém precisa mais de “direitos” –); unânimes na desconfiança contra a justiça que pune (como se ela fosse uma violação do mais fraco, uma injustiça com a consequência *necessária* de toda sociedade anterior –); mas do mesmo modo unânimes na religião da compaixão, na simpatia, com tudo quanto seja sentido, vivido, sofrido (abaixo até o animal, acima até “Deus”: – a extravagância de uma “compaixão para com Deus” é apropriada a uma época democrática –); todos juntos unânimes no grito e na impaciência da compaixão, no ódio mortal contra o sofrimento em geral, na incapacidade quase feminina de poder permanecer espectador diante dele, de poder *deixar* sofrer; unânimes no involuntário obscurecimento e amolecimento, sob cujo fascínio a Europa parece ameaçada por um novo budismo; unânimes na crença na moral da compaixão *coletiva*, como se ela fosse a moral em si, como o ápice, o cume alcançado pelos homens, a única esperança do futuro, o meio de consolo do presente, o grande resgate das culpas de outrora: – todos juntos unânimes na crença na comunidade como a *salvadora*, logo, no rebanho, em “si”...¹¹⁵

114 ABM, 44.

115 Ibidem, 202.

No entender do pensador alemão, a filiação unânime das políticas contemporâneas à ideia de igualdade entre os homens e a consequente reivindicação de direitos iguais para todos – que tem sua origem na máxima cristã da “igualdade das almas ante Deus”¹¹⁶ – só contribui para mediocrizar os seres humanos, pois nivela todos indistintamente sob o mesmo critério e suprime a riqueza da pluralidade de diferenças, reduzindo a existência humana a uma vida cerceada dentro dos limites de uma busca anódina por conforto, segurança e estabilidade no interior de uma sociedade gregária na qual a força para comandar é substituída pela virtude em obedecer e se adaptar, criando uma passividade indolente diante de toda espécie de conflito, o que faz dos homens verdadeiros “animais mansos e controláveis”, no sentido gregário da expressão.

Estando a política ainda profundamente enraizada na moralidade cristã, não faz sentido afirmar que Nietzsche responderia ao problema do nilismo no Ocidente com uma proposta que se situasse em uma dimensão política. Contudo, nem a implacável crítica do filósofo às práticas políticas do seu tempo nem a sua visível descrença diante da política parecem ser motivos suficientes para que Ansell-Pearson deixe de considerar que a solução nietzscheana se situaria em uma dimensão política. Como isso pode ser entendido?

A nosso ver, o argumento que sustenta a tese de Ansell-Pearson – e também de outros autores que igualmente entendem Nietzsche como apologista de uma aristocracia calcada em moldes maquiavélicos – é o de que, a despeito da crítica do filósofo alemão à democracia, ao socialismo e ao anarquismo, o regime de governo aristocrático não é, em nenhum momento, por ele criticado.

Muito embora a obra nietzscheana esteja permeada de asserções positivas sobre a aristocracia e uma classe de homens nobres e destacados que estaria por vir, as passagens nas quais o filósofo se refere de maneira elogiosa à obra *Leis de Manu*¹¹⁷ e à sociedade indiana hierarquizada e dividida em castas são as mais frequentemente evocadas em suporte a essas vertentes de leitura.

116 AC, 62.

117 As referências de Nietzsche a este código de leis, que foi o responsável pela ordenação da sociedade de castas indiana, aparecem em AC, 56-58 e, com menor destaque, em CI, Os melhoradores da humanidade, 3-4.

Tomando por base essas passagens e levando em consideração o tom antidemocrático e elitista dos escritos do filósofo alemão, tais comentadores se julgam corretos em considerar que as *Leis de Manu* representariam para Nietzsche o ideal de uma sociedade forte, a efetivação do “domínio sobre a Terra como meio para a produção de um tipo elevado”¹¹⁸.

Tal consideração traria como consequência a ideia de que as críticas nietzscheanas à política não se direcionariam contra toda e qualquer tentativa de resolver o problema da crise dos valores do Ocidente apelando para recursos e técnicas de natureza político-administrativa, mas unicamente contra aquelas formas de governo que teriam por base valores cristãos. Por conseguinte, passagens como a da *Terceira consideração extemporânea* citada acima – que à primeira vista pareceriam se referir à política como um todo – deveriam, no entender destes comentadores, ter sua abrangência relativizada.

Contudo, acreditamos que essa interpretação acaba por se revelar insustentável à luz de uma análise mais ampla do tema a que se refere, como a realizada por Thomas H. Brobjer, que, em seu artigo *The absence of political ideals in Nietzsche's writings*¹¹⁹, avalia a pertinência dessa vertente interpretativa considerando não apenas a obra publicada por Nietzsche, mas também o contexto da sua recepção do pensamento hindu e das anotações preparatórias que posteriormente viriam a dar origem ao material publicado em *O Anticristo*, bem como das cartas datadas deste período. Com isso, Brobjer tem em vista mostrar que faz mais sentido compreender a polêmica apologia nietzscheana da sociedade de castas indiana como um recurso retórico com vistas a criticar o cristianismo do que como uma espécie de ideal político.

O principal argumento desenvolvido por Brobjer diz respeito ao contexto do primeiro contato de Nietzsche com essa temática, que se deu em meados de maio de 1888, por meio da leitura do livro *Les législateurs religieux: Manou-Moïse-Mahomet*, de Louis Jacolliot¹²⁰, uma tradução comentada das *Leis de Manu* para o francês. Ao analisar as

118 KSA 11, 25[211], p. 69, primavera de 1884.

119 BROBJER, T. H. The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: the Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society. *Nietzsche-Studien*, Berlin: Walter de Gruyter, v. 27, p. 300-318, 1999.

120 Ibidem, p. 303.

anotações póstumas dessa época¹²¹, o comentador chama a atenção para três fragmentos intitulados *Crítica às leis de Manu*¹²² – que muito provavelmente foram anotações feitas por Nietzsche ao longo da leitura da tradução de Jacolliot. Nestas passagens, o filósofo se expressa de modo fortemente crítico com relação ao código hindu, ao qual se refere como uma “escola do *emburrecimento*”¹²³ e o qual condena por estabelecer uma relação de obediência total e irrestrita entre a vida e a lei, a qual, por sua vez, seria sustentada pelo medo do castigo e pela esperança de uma bem-aventurança no além.

No início desses fragmentos, Nietzsche escreve que o *Código de Manu* opera uma

Redução da *natureza* à moral: uma condição de castigo do homem: não há efeitos naturais – a causa é o Brahma.

Redução dos *impulsos humanos* ao *temor do castigo* e à *esperança da recompensa futura*: isto é, [ao temor] da lei, *que possui ambas as coisas nas mãos...*

Tem-se que viver absolutamente conforme a lei: as ações ordinárias são realizadas *porque* assim foram ordenadas; o instinto mais natural é satisfeito porque a lei assim o ordena¹²⁴.

A necessidade de se compreender e orientar a vida a partir de uma perspectiva metafísico-escatológica – a qual é condição indispensável para a manutenção de uma sociedade de castas – também é tematizada no fragmento 14[216], onde Nietzsche escreve que, no *Código de Manu*, “toda a vida é assentada em uma perspectiva-de-além, de tal modo que seja entendida como *rica em consequências*, no sentido mais assustador possível”¹²⁵.

121 Brobjer menciona um total de 42 fragmentos redigidos entre a primavera e o verão de 1888 e que possuem referências ao *Código de Manu*. Vale destacar que estes escritos póstumos incluem o material preparatório a partir do qual Nietzsche veio, mais tarde, a redigir os mencionados aforismos de *O Anticristo*. BROBJER, T. H. The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: the Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 27, p. 311, 1999 (especialmente a referência n. 21).

122 Os fragmentos são: KSA 13, 14[203], p. 385, primavera de 1888, intitulado “Crítica de Manu”; KSA 13, 14[216], p. 385, primavera de 1888, intitulado “Crítica da lei”; e KSA 13, 15[45], p. 439, primavera 1888, intitulado “Para a crítica do Código de Manu”.

123 KSA 13, 14[203], p. 385, primavera de 1888.

124 Ibidem, p. 385.

125 KSA 13, 14[216], p. 385, primavera de 1888.

Por fim, Brobjer destaca os fragmentos 15[44] e 15[45], que, quando contrapostos um ao outro, complementam a apreciação negativa do pensador alemão acerca deste código de leis sem deixar dúvidas. Em primeiro lugar, mencionamos o fragmento 15[45], que trata do código indiano:

Para a crítica do código de Manu –

O livro inteiro se assenta sobre a mentira sagrada: [...]

– melhorar a humanidade – de onde se inspira este propósito? De onde foi tomado o conceito de “melhor”?

– nós encontramos um tipo de homem, o *sacerdotal*, que se sente como norma, como ápice, como expressão mais elevada do tipo homem: a partir de si ele toma o conceito de “melhor”

– ele acredita na sua superioridade, ele também a *quer* de fato: a causa da mentira sagrada é a *vontade de poder*...

* * * [...]

Nosso padrão clássico de pensamento é especificamente *ariano*: então nós também podemos fazer com que o tipo de homem mais bem-constituído e mais ponderado seja responsável pela mentira mais fundamental que já foi feita... Imitou-se isso quase em todo lugar: **a influência ariana estragou o mundo inteiro...**¹²⁶

No fragmento imediatamente anterior a esse, contudo, Nietzsche expressa que “entre nós” ocorreria justamente uma inversão da hierarquia proposta nas leis de Manu:

A inversão da hierarquia:

Os falsários devotos, os sacerdotes, entre nós se tornarão em chandala:

– eles ocupam a posição do charlatão, do pseudocurandeiro, do falsário, do feiticeiro: nós os consideramos corruptores da vontade; como os maiores caluniadores e vingadores contra a vida; como os *mais revoltantes* entre os enjeitados

* *

Por outro lado, o chandala de outrora está acima: à frente os blasfemadores de Deus, os *imoralistas*, os permissivos de toda espécie, os artistas, os

126 KSA 13, 15[45], p. 439, primavera de 1888, grifo nosso. Os termos “ariano” e “influência ariana” se referem, neste fragmento, diretamente às leis de Manu. A esse respeito, cf. KSA 13, 14[204], p. 386, primavera de 1888.

judeus, o povo das brincadeiras – basicamente todas as classes de homens *mal-afamados* –

– nós nos elevamos para as alturas de pensamentos *honrosos*, mais ainda, nós *determinamos* a honra sobre a Terra, a “*nobreza*” ...

– nós todos somos os *advogados da vida* –

– Nós *imoralistas* somos hoje o *poder mais forte*: os outros grandes poderes precisam de nós... nós construímos o mundo segundo nossas imagens –

Nós transferimos o conceito chandala para os *sacerdotes, professores-do-
-além* e para a *sociedade cristã* ligada a eles, juntamos aquilo que é de mesma origem, os pessimistas, niilistas, românticos compassivos, criminosos, viciados – toda a esfera onde o conceito de “Deus” é imaginado como salvador...

* *

Nós temos orgulho disso, de não precisarmos mais ser mentirosos, não mais caluniadores, não mais desconfiados da vida...

NB. Mesmo se nos demonstrassem *Deus*, nós não saberíamos crer nele¹²⁷.

Diante do teor fundamentalmente crítico e negativo da apreciação nietzscheana das *Leis de Manu* que se pode haurir destes fragmentos póstumos, como explicar que o filósofo tenha se referido de modo tão elogioso a este mesmo código nos aforismos 56, 57 e 58 de *O Anticristo*? Esse paradoxo, à primeira vista insolúvel, é esclarecido por Brobjer também por meio de uma remissão às anotações que deram origem aos polêmicos aforismos:

No nível contextual se deve considerar o fato de que o principal propósito de Nietzsche neste trabalho é criticar o cristianismo, isto é, a sua própria tradição e a tradição de seus leitores. Sua comparação negativa do cristianismo com outras alternativas (aqui, com as leis de Manu) não significa necessariamente que estas constituam o ideal de Nietzsche, ou mesmo que a sua concepção a respeito delas seja tão positiva quanto possa parecer. A retórica, em tal situação, exagera os aspectos positivos dessas alternativas. É evidente em uma nota dessa época que o propósito de introduzir a discussão de Manu, aqui, era parte da crítica de Nietzsche ao cristianismo. “Uma comparação do código hindu com o cristão não pode ser evitada; não há melhor meio para se chamar a atenção para aquilo de imaturo e diletante em toda a tentativa cristã.” (KSA 13, 15[24], p. 420, primavera de 1888).

127 KSA 13, 15[44], p. 438, primavera de 1888, grifos do autor.

O fato de as alternativas parecerem mais positivas do que realmente são está claro nas seções de *O Anticristo* sobre o budismo (seções 20-23), que também poderia ter se mostrado como um ideal para Nietzsche se não fosse por uma sentença no início da sua argumentação, na qual Nietzsche exprime claramente que ambas as alternativas, cristianismo e budismo, “se complementam como religiões niilistas – elas são religiões da *décadence*”. A não ser nesta sentença, a argumentação nietzscheana parece fortemente positiva, embora saibamos (pela sentença mencionada e por outras referências) [...] que o budismo está mais para um “contraideal” do que para um ideal para Nietzsche. [...]

Há um paralelo direto entre o contraste nietzscheano do cristianismo com as leis de Manu e o contraste daquele com o budismo (nas seções 20-23) e com o Islã (nas seções 59 e 60). Em comparação com o cristianismo, Nietzsche louva todos os três – mas na realidade nenhum deles está próximo de seu ideal¹²⁸.

À luz do contexto formado pelas anotações que remontam à época da recepção nietzscheana do pensamento hindu e também dos textos preparatórios para o que mais tarde viria a constituir o livro *O Anticristo*, a tese de que a sociedade de castas indiana poderia ser considerada uma espécie de ideal político para o filósofo alemão não só se revela como uma interpretação que carece de respaldo textual como suscita enormes dificuldades teóricas.

Diante do desprezo manifestado por Nietzsche com relação à classe sacerdotal, como acreditar que o filósofo seria favorável a um regime político no qual ela ocupa a posição mais elevada? E o que dizer das mordazes críticas lançadas por ele a todos os melhoradores da humanidade no capítulo homônimo de *Crepúsculo dos ídolos*? Se, como foi visto, o pensador considera o *Código de Manu* um exemplo típico dessa pretensão de melhoramento da humanidade, seria necessário considerar que as suas críticas também se aplicariam a si próprio na sua suposta defesa de uma sociedade de castas.

Por fim, em vista das diversas passagens nas quais o filósofo de Naumburg se expressou inequivocamente no sentido de repudiar de ma-

128 BROBJER, T. H. The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: the Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 27, p. 307-308, 1999. A citação de Nietzsche sobre o budismo e o cristianismo foi extraída de AC, 20.

neira veemente toda tentativa de buscar um fundamento ou remeter o sentido da existência a algo que esteja para além dela¹²⁹, como explicar que uma sociedade que necessita justamente de uma “perspectiva-de-além” para se sustentar poderia ser considerada o seu ideal político?

É justamente o procedimento adotado por Ansell-Pearson em face destas dificuldades – quando simplesmente conclui que a grande política seria um indicativo de que o pensador alemão teria sucumbido ao ressentimento e ao espírito de vingança no período posterior a *Assim falou Zaratustra*¹³⁰ – que pensamos ser o segundo problema mais grave da sua interpretação.

Ao expressar tal conclusão, o autor inglês deixa subentendido que para o Nietzsche maduro seria primordial dar vazão ao seu próprio ressentimento – a um subproduto tardio da sua condição psicológica doentia – na forma do anúncio da grande política, ainda que isto, na medida em que se contraporía frontalmente a algumas ideias fundamentais desenvolvidas e advogadas pelo filósofo ao longo de toda sua vida intelectual, viesse a destruir todo o seu esforço em rejeitar qualquer tipo de redenção consoladora para o problema da crise do Ocidente.

129 Para exemplificarmos com uma passagem no mesmo contexto d'O *Anticristo*, vale mencionar o aforismo 15 desta obra: “No cristianismo, nem a moral nem a religião tocam com qualquer ponto da realidade. Nada além de *causas* imaginárias ('Deus', 'alma', 'eu', 'espírito', 'o livre-arbítrio' – ou também 'o arbítrio não livre'); nada além de *efeitos* imaginários ('pecado', 'salvação', 'graça', 'castigo', 'perdão dos pecados'). Uma relação entre *seres* imaginários ('Deus', 'espíritos', 'almas'); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; completa ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (nada além de autoequívocos, interpretações de sentimentos gerais agradáveis ou desagradáveis – dos estados do *nervus sympathicus*, por exemplo – com ajuda da linguagem de sinais da idiossincrasia moral-religiosa – 'arrependimento', 'remorso', 'tentação do Demônio', 'a proximidade de Deus'); uma *teleologia* imaginária ('o reino de Deus', 'o Juízo Final', 'a vida eterna'). – Esse mundo de pura *ficção* se diferencia do mundo dos sonhos, para sua grande desvantagem, pelo fato de este último *refletir* a realidade, enquanto *aquele* falseia, desvaloriza e nega a realidade. [...] – todo mundo fictício tem sua raiz no *ódio* contra o natural (– a realidade! –), ele é a expressão de um profundo mal-estar com o real... *Mas com isso tudo é esclarecido. Quem tem motivos para se furtar mendazmente à realidade? Quem com ela sofre. Mas sofrer com a realidade quer dizer ser a realidade malograda... A sobrecarga de sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a causa de toda moral e religião fictícias: mas uma tal sobrecarga dá a fórmula para decadence...*” (AC, 15).
130 Cf. NR, p. 161, 192-193.

A nosso ver, o mero recurso a uma conclusão psicologizante¹³¹ desse tipo é absolutamente insuficiente para dar conta de maneira adequada e satisfatória dos problemas suscitados pela interpretação do autor inglês, visto que esse tipo de argumento se apoia em pressupostos dificilmente corroboráveis. O primeiro deles é a pretensão sub-repticiamente arrogada pelo comentador de que ele possuiria pleno conhecimento sobre a intimidade e os aspectos mais profundos da condição psicológica do filósofo (talvez por intermédio de alguma “*qualitas occulta*”). O segundo é a supervalorização desta suposta condição psicopatológica do filósofo em detrimento do seu compromisso com um trabalho reflexivo, desenvolvido à custa de muito esforço durante a maior parte da sua vida, esforço este do qual o sexto parágrafo do capítulo “Por que sou tão sábio”, de *Ecce homo*, é um claro exemplo:

Quem conhece a seriedade com a qual minha filosofia assumiu a luta contra os sentimentos de vingança e de rancor, até ao interior da doutrina do “livre-arbítrio” – a luta com o cristianismo é apenas um caso particular dela – compreenderá por que apresento justamente aqui meu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na prática. Nas épocas de *décadence* eu os *proibi* a mim como prejudiciais; tão logo a vida era novamente rica e orgulhosa o bastante para eles, eu os proibi como *inferiores* a mim¹³².

Nesse sentido, entendemos que o recurso ao psicologismo como solução *deus ex machina* rápida e definitiva para toda e qualquer dificuldade suscitada por uma determinada interpretação do pensamento de Nietzsche se mostra antes como um desvio diante do problema do que como seu enfrentamento propriamente dito, pois retira toda a responsa-

131 Em vista do grande esforço de Nietzsche em combater a crença na separação entre autor e obra, e presumindo que o comentador inglês dificilmente ignoraria uma ideia desenvolvida de modo tão evidente nos textos do filósofo alemão, seria no mínimo ingênuo acreditar que a mencionada conclusão de Ansell-Pearson se referiria apenas à obra filosófica e não ao seu autor. Tome-se como exemplo o seguinte trecho de ABM, 6: “Gradualmente foi se revelando a mim o que toda grande filosofia foi até o momento, a saber: a autoconfissão de seu autor e uma espécie de *mémoires* [memórias] indesejadas e inobservadas. Da mesma forma, as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíam o próprio gérmen vital a partir do qual a planta inteira sempre cresceu. De fato, para esclarecer como propriamente surgiram as mais remotas asserções metafísicas de um filósofo, é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral quer isto (quer ele –) chegar?”

132 EH, Por que sou tão sábio, 6.

bilidade do comentador pelas dificuldades advindas de sua leitura, lançando-a, sem maiores justificativas, sobre os ombros do próprio filósofo.

É curioso notar que, em vista do fato de Nietzsche haver encerrado sua vida intelectual de maneira abrupta devido a um colapso mental cuja causa e circunstâncias até hoje permanecem incertas, o recurso ao fator psicológico/patológico para explicar ou justificar eventuais contradições ou excentricidades no seu pensamento foi e lamentavelmente ainda é empregado por alguns dos seus leitores como uma espécie de último recurso, tendo em vista soterrar qualquer problema mais desafiador ou obter uma resposta rápida para alguma dificuldade indesejada. A esse respeito, fazemos nossas as linhas de um artigo de Werner Stegmaier que analisa justamente um dos aforismos de Nietzsche mais explosivos quanto ao estilo e mais desmedidos quanto às pretensões – o primeiro parágrafo do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo* –, o qual é, também, uma das passagens mais frequentemente tachadas de “megalomaníaca” ou “delirante” do filósofo:

As pessoas tomam-se a si próprias como critério para demarcar o que em Nietzsche pode valer como aceitável, presunçoso e megalomaniaco, e colocam sua loucura no momento onde elas não mais o compreendem, não mais o suportam – isso pode começar já n’*O Nascimento da Tragédia* e vai se aproximando cada vez mais, em *Assim falou Zaratustra*, em *Para a Genealogia da Moral*, no *Crepúsculo dos Ídolos* e em *Ecce homo* e *O Anticristo*. Mas o próprio Nietzsche mediu “a fortaleza de um espírito [...] pelo quanto de ‘verdade’ ele ainda suportasse, ou, mais claramente, pelo grau em que ele *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amolecida, falseada” (*Além do Bem e do Mal*, §39) – e igualmente a sua “verdade”¹³³.

Faz-se necessário ressaltar, entretanto, que, ao criticarmos a fragilidade da leitura de Ansell-Pearson em apresentar uma resposta satisfatória para as contradições entre o que ele afirma ser o pensamento político de Nietzsche e algumas ideias básicas defendidas pelo pensador alemão, não estamos, de maneira alguma, pressupondo que as ideias deste estariam (ou deveriam ser) isentas de quaisquer contradições, paradoxos ou problemas. Tampouco tentamos salvar a imagem do autor de *Assim falou*

133 STEGMAIER, W. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*. Tradução de: VILAS BÔAS, J. P. S. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 1, p. 173-206, 2011. Aqui, p. 177.

Zaratustra ou defender a coerência interna de um suposto sistema de pensamento nietzscheano contra as críticas que lhe foram lançadas, visto que tal empreendimento, além de atoleimado, seria completamente inútil, pois ideias filosóficas, de quem quer que sejam, não se enquadram na categoria das coisas que precisam, de alguma forma, ser defendidas por alguém para que possam continuar mantendo sua validade.

O florescimento de um determinado conjunto de reflexões filosóficas e sua posterior influência e repercussão nos mais diversos âmbitos de uma cultura e de uma sociedade – ou, pelo contrário, a perda da sua relevância, o seu abandono e o seu posterior obscurecimento – não são ocorrências que dependem da quantidade de elogios ou de críticas que lhes são dirigidos. Uma prova disso é o fato de que uma parcela significativa dos pensadores mais importantes da tradição filosófica encontraram pouco ou nenhum eco para suas reflexões enquanto vivos, sendo que o valor dos seus escritos só veio a ser reconhecido postumamente. Da mesma forma, não foram poucos aqueles que, tendo obtido grande projeção e destaque no cenário cultural e intelectual em vida, caíram no mais completo esquecimento tão logo faleceram.

Nesse sentido, gostaríamos de concluir enfatizando uma vez mais que nossa intenção ao desenvolvermos um diálogo com a interpretação de Ansell-Pearson foi avaliar a pertinência dos principais argumentos que sustentam um dos trabalhos hermenêuticos sobre a grande política de maior destaque em todo o mundo.

O contraste com os argumentos de Thomas Brobjer, que levam em consideração o contexto das leituras de Nietzsche e dos fragmentos preparatórios às suas obras publicadas, nos foi profícuo não apenas para responder àquelas que consideramos as duas maiores dificuldades da interpretação de Ansell-Pearson, mas também para ressaltar ainda mais a importância de se ter critérios metodológicos sólidos e bem definidos no trato com os textos do filósofo alemão.

Com isso, acreditamos ser possível concluir este primeiro capítulo com uma espécie de definição negativa da grande política: por meio da análise dos argumentos de Ansell-Pearson e da sua contraposição às teses de Brobjer, pudemos averiguar o que a grande política **não é e o que ela não pode ser**, ou seja: a grande política não se constitui na apologia de um regime de governo aristocrático de inspiração maquiavélica no qual o filósofo-legislador assumiria o poder sobre as suas diferentes

castas e conduziria as forças produtivas da sociedade rumo ao objetivo maior de cultivar uma raça de homens superiores.

Mais do que isso, concluímos ainda que a grande política tampouco faz sentido se compreendida como qualquer forma de “proposta política”, no sentido como este termo é tradicionalmente entendido, isto é, como uma tentativa de estabelecer as linhas mestras de um regime administrativo que teria como objetivo solucionar o problema da crise dos valores do Ocidente, independentemente de quais elas poderiam vir a ser.

Resta-nos agora, portanto, estabelecer quais os critérios de leitura que orientarão nossa própria abordagem da obra de Nietzsche, o que será feito no próximo capítulo, para que possamos obter condições para desenvolver uma hipótese hermenêutica sobre a grande política de maneira filologicamente razoável e coerente.

Capítulo 2

A grande política à luz do contexto das reflexões nietzscheanas sobre o niilismo e a *décadence*

2.1 Considerações para uma filologia de Nietzsche

No capítulo anterior, buscamos dialogar com as ideias que constituem as linhas mestras da leitura desenvolvida por Ansell-Pearson sobre a grande política. Nossa intenção, neste momento, é a de desenvolvermos nossa própria leitura acerca da grande política, sendo que o primeiro passo para isso consistirá em uma tentativa de sistematizar os critérios de leitura que nos servirão de base para essa tarefa.

As diversas especificidades que caracterizam os textos de Nietzsche – a escrita em aforismos, a falta de ordenação na apresentação das suas teses segundo as tradicionais divisões de áreas de conhecimento, a ausência de enunciação e do desenvolvimento de argumentos de maneira sistemática, metódica e organizada e, ainda, a carência de conclusões claras – saltam aos olhos dos seus leitores e já foram exaustivamente ressaltadas por muitos daqueles que se ocuparam com suas ideias.

A estas, soma-se a adoção de uma postura totalmente inesperada e não acadêmica no que diz respeito ao trato com seus interlocutores, pois o engajamento formal em um determinado tópico de debate é rejeitado por Nietzsche em favor da sua maneira polêmica de escrever. Além disso, faz-se necessário apontar uma característica que, a nosso ver, possui importância fundamental, a saber: a recusa do emprego de uma terminologia unívoca por parte do pensador alemão.

Com isso, queremos dizer que, em Nietzsche, uma mesma palavra ou expressão assume diferentes significados conforme o contexto em que está inserida, sendo que, algumas vezes, esses diferentes sentidos atribuídos a um mesmo termo sequer são compatíveis entre si. Isso é válido, inclusive, para as ideias que são tradicionalmente consideradas como os “conceitos” principais do seu pensamento, como o além-do-homem, a vontade de poder, o eterno retorno, o niilismo, etc.

Essa afirmação pode ser verificada ao se considerar, por exemplo, as disputas interpretativas sobre qual viria a ser o sentido do eterno retorno¹³⁴, ou ainda os diferentes sentidos assumidos pelo termo “niilismo” nos textos de Nietzsche. Da mesma forma, procuraremos mostrar que tal ambivalência também ocorre com a expressão “grande política”.

Conquanto tais peculiaridades façam com que a tarefa de comentar os escritos de Nietzsche não possa se dar nos mesmos moldes de um trabalho sobre as ideias de algum outro filósofo da tradição do pensamento Ocidental, isso não significa que não possam existir critérios que orientem uma boa apreciação dos textos do filósofo, e é justamente sobre isso que iremos discorrer nas páginas que seguem.

Inicialmente, gostaríamos de destacar as técnicas de análise e interpretação textual empregadas por Elisabeth Kuhn ao tratar das obras do pensador alemão. Já na introdução do seu livro *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*¹³⁵, a pesquisadora elenca quatro procedimentos filológicos que irão orientar seu trabalho, sendo que o primeiro deles se refere diretamente ao aspecto multívoco das palavras em Nietzsche. Denominado “semasiologia”, tal procedimento se constitui na análise dos diferentes significados que uma mesma palavra pode possuir, ao mesmo tempo em que busca investigar as condições (o “como” e o “porquê”¹³⁶) nas quais se deram tais mudanças de sentido. A autora emprega esse procedimento não apenas no livro citado – cujo objetivo é compreender o niilismo e seus desdobramentos na obra de Nietzsche como um todo –, mas também em um outro artigo¹³⁷, no qual esses critérios são aplicados de maneira mais restrita com vistas a analisar especificamente o contexto das primeiras reflexões nietzscheanas sobre o niilismo à luz da leitura da obra *Pais e filhos*, do escritor russo Ivan Turguêniev.

134 Scarlett Marton, no artigo intitulado *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*, oferece um panorama bastante esclarecedor sobre as principais interpretações acerca do eterno retorno (cf. MARTON, S. O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético? In: TÜRCKE, C. (Org.). *Nietzsche, uma provocação*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS: Goethe-Institut/ICBA, 1994. p. 11-32).

135 KUHN, E. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992. p. 4-6. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, v. 25).

136 Ibidem, p. 4.

137 KUHN, E. *Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs. Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin: Walter de Gruyter, v. 13, n. 30, p. 253-278, 1984. Aqui, p. 255-256.

Situando-se em uma perspectiva de trabalho filológico semelhante, Werner Stegmaier, no artigo *Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce homo*¹³⁸, também ressalta o caráter multívoco dos escritos de Nietzsche:

Conforme sua sentença de que “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (*Para a Genealogia da Moral*, II, §13), Nietzsche evitou definições fixas. E ainda, contrariamente à imagem criada pela compilação de fragmentos *A Vontade de Poder*, ele não apresentou quaisquer resultados conclusivos para sua filosofia.

Mesmo em textos onde ele formulou estes resultados experimentalmente para si, como, por exemplo, no fragmento Lenzer Heide, era evidente que ele não tinha a intenção de publicá-los. Assim como mais tarde Wittgenstein, Nietzsche procurou continuamente trazer conceitos filosóficos aparentemente inequívocos de volta para o seu uso cotidiano e para as múltiplas margens de manobra (*Spielräume*) e, acima de tudo, procurou também trazer o pensamento, das ilusões metafísicas, de volta para “terapias”.

Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo¹³⁹.

Uma atenção especial deve ser concedida à palavra alemã *Spielraum* – que traduzimos por “margem de manobra” –, empregada por Stegmaier para indicar essa condição de mobilidade semântica de acordo com a qual uma mesma palavra pode, sob determinadas condições, ser compreendida de maneiras diferentes. Dentre as passagens nas quais Nietzsche a empregou, destacamos o aforismo 27 de *Além do bem e do mal*, no qual o termo indica uma condição de impossibilidade de fixação de um sentido definitivo, declarando que a sua intenção era deixar, propositalmente, uma margem de manobra para mal-entendidos: “[...] agora mesmo eu faço tudo para propriamente ser mal compreendido? [...] Mas no que diz respeito aos ‘bons amigos’ [...] procede-se bem ao

138 STEGMAIER, W. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce homo. Tradução de: VILAS BÔAS, J. P. S. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 1, p. 173-206, 2011.

139 Ibidem, p. 178-179.

conceder-lhes já de início uma margem de manobra (*Spielraum*) e arena para mal-entendidos [...]”¹⁴⁰.

Essa estranha e aparentemente paradoxal intenção do filósofo – afinal de contas, quem escreveria um livro para ser mal compreendido? – passa a ganhar sentido ao se levar em consideração o seu esforço em selecionar um público de leitores que tivesse condições de ler e apreciar seus escritos. Conforme sua própria declaração – no aforismo 381 de *A gaia ciência*, onde discute a possibilidade de que seus escritos sejam ou não compreendidos –, Nietzsche se preocupou em preservar suas ideias das mãos indesejadas, e se esforçou para reservá-las somente àqueles que fossem semelhantes a ele: seus amigos, seus bons ouvintes e bons leitores:

Todo espírito e gosto mais destacado, quando quer se comunicar, escolhe para si também seus ouvintes; ao escolhê-los, ele simultaneamente traça suas barreiras contra “os outros”. Todas as leis mais refinadas de um estilo têm aí sua origem: elas mantêm longe, elas criam distância, elas proibem “a entrada”, a compreensão, como foi dito, – enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido¹⁴¹.

E quem seriam esses bons amigos e leitores, de alguma forma aparentados com o filósofo? Se nos basearmos nas expectativas do próprio Nietzsche, eles ainda não **são**, mas **estariam por vir**. Em vista do tom fortemente crítico das colocações do pensador sobre a cultura, a política, as instituições e os homens de seu tempo, não é de surpreender que para ele pareça “não apenas compreensível, mas justo”¹⁴² que nenhum dentre seus contemporâneos estivesse preparado para ler seus escritos.

Nesse sentido, o estilo da escrita do autor de *Assim falou Zaratustra* – que evita propositalmente definições fixas e unívocas – tenciona, entre outros objetivos¹⁴³, lançar por terra toda pretensão de cristalização de

140 ABM, 27.

141 GC, 381.

142 EH, Por que escrevo livros tão bons, 1.

143 Faz-se necessário ressaltar que o objetivo de selecionar seu público de leitores e a consequente preocupação em preservar suas ideias de mãos impuras e inábeis não esgota o sentido das reflexões de Nietzsche sobre a possibilidade de compreensão, incompreensão ou má-compreensão de seus escritos. Há pesquisadores que enxergam nos dois aforismos mencionados (GC, 381 e ABM, 27) o cerne de uma reflexão mais ampla que objetivaria colocar em questão a pretensão de que todo discurso, quando bem articulado, poderia ser compreendido por qualquer um. A esse respeito, cf. VIESENTEINER, J.

sua filosofia em um sistema de conceitos e, com isso, repelir justamente aqueles leitores ávidos de sistemas de verdades organizadas, que têm necessidade de encontrar uma certeza definitiva a qualquer custo.

Ainda, vale ressaltar que, ao nos referirmos à variação de sentido dos termos em Nietzsche de acordo com o seu contexto, não queremos de forma alguma apoiar a tese de que os principais “conceitos” em Nietzsche passariam, ao longo da sua obra, por uma espécie de processo evolutivo, o que desembocaria em uma tese final e acabada, e que, portanto, todas as eventuais mudanças de sentido deveriam ser apreciadas à luz dessa suposta conclusão final de sua filosofia.

Ao contrário, o que buscamos aqui é não perder de vista que o filosofar em Nietzsche se deu, conforme ele próprio afirmou, por meio de experimentos¹⁴⁴. Com isso, da mesma forma que o filósofo argumenta, no parágrafo 12 da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, a respeito das transformações sofridas pelas instituições, doutrinas, religiões, entre outros, entendemos que as transformações de sentido operadas em algumas ideias centrais do seu pensamento – inclusive na ideia de grande política – correspondem a movimentos de reinterpretação, reavaliação e transformação operados pelo filósofo. Conduzir o pensamento e escrever de acordo com tais saltos e mudanças, deixando os sentidos das suas principais ideias sujeitos às variações das margens de manobra – constituindo, assim, uma “filosofia experimental”¹⁴⁵ –, foi a forma encontrada pelo pensador para fazer com que tais ideias permanecessem fluidas, não permitindo que se cristalizassem em um sistema unívoco de verdades eternas.

[...] não há princípio mais importante para todo tipo de história do que este [...]; que algo existente, que de algum modo atingiu uma posição, é sempre interpretado a partir de novos pontos de vista, novamente monopolizado, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; [...] que todo acontecer no mundo orgânico é um *subjugar, assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é um novo interpretar, um reajustar, por meio do qual o “sentido” e o “objetivo” anteriores

L. Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é. Campinas: PHI, 2013. Especialmente o capítulo 3.

144 Cf. os seguintes fragmentos póstumos: KSA 10, 7[261], p. 321, primavera/verão de 1883; KSA 13, 16[32], p. 492, primavera/verão de 1888; KSA 13, 24[1], p. 615, outubro/novembro de 1888; e também GC, 110.

145 KSA 13, 16[32], p. 492, primavera/verão de 1888.

precisam ser necessariamente obscurecidos ou completamente suprimidos. [...] todos os objetivos, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e gravou sobre ele o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode, desse modo, ser uma contínua cadeia de signos de interpretações sempre novas e de reajustes, cujas causas não precisam estar relacionadas entre si, antes se sucedem e se substituem sob condições meramente casuais. Consequentemente, o “desenvolvimento” de uma coisa, de um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a um fim, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, alcançado com o menor dispêndio de força e de custos – mas sim a sucessão de processos de subjugação que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos independentes uns dos outros, considerados juntamente com as resistências a cada vez acionadas em sentido contrário, com as metamorfoses da forma tentadas com o objetivo de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. A forma é fluida, mas o “sentido” o é ainda mais...¹⁴⁶

Exemplos claros de como se deram tais releituras e reinterpretações são os prólogos acrescentados por Nietzsche em 1886 a *A gaia ciência*, aos dois volumes de *Humano, demasiado humano* e a *Aurora*, além da “Tentativa de autocrítica”, acrescentada neste mesmo ano a *O nascimento da tragédia*, e dos capítulos de *Ecce homo* nos quais o filósofo comenta cada um dos seus escritos publicados até então.

Diante da importância desse panorama de instabilidade semântica que acabamos de apresentar no interior da economia argumentativa nietzscheana, caberia aqui perguntar se, uma vez que o pensador alemão deixa claro que toda finalidade, utilidade e função não seriam nada mais do que o resultado de uma apropriação, de uma atividade deliberada de sujeição e de transformação, e, ainda, uma vez que ele próprio estruturou e expôs suas principais teses de modo a selecionar seu público de leitores, oferecendo aos seus amigos (isto é, a todos aqueles que “não têm *necessidade* de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem, mas amam uma boa parcela de acaso, absurdo”¹⁴⁷) “uma ampla margem de manobra para mal-entendidos”¹⁴⁸, não seria possível afirmar que a própria tarefa de compreensão da sua obra filosófica também seria, desde sempre, uma apropriação, uma sujeição, um assenhoreamento, no qual o leitor e intérprete precisaria lidar com as diferentes *Spielräume*

146 GM, II, 12.

147 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de junho de 1887.

148 KSA 12, 1[182], p. 50, inverno de 1885/primavera de 1886.

legadas pelo filósofo, movendo-se no interior delas, preenchendo-as, enfim, concedendo-lhes sentido a partir de seus próprios interesses e vivências pessoais?

Julgamos ter motivos suficientes para concluir que a resposta seria afirmativa. Mas o que poderia, então, ser concluído a partir disso? Que toda e qualquer tese sobre Nietzsche, na medida em que corresponderia a uma ação deliberada da parte do leitor em trabalhar com as diferentes possibilidades de significado abarcadas pela fluidez dos conceitos empregados pelo filósofo, iluminando-os, valorando-os e concedendo-lhes sentido a partir de suas próprias vivências, seria válida?

Não e absolutamente não! Ao defendermos que toda leitura e tentativa de compreender o discurso de Nietzsche implica necessariamente uma atividade da parte do leitor em trabalhar com os espaços semânticos abertos e indefinidos – as margens de manobra – deixados propositalmente pelo filósofo, não queremos, de forma alguma, dizer que apenas isso seria o suficiente. De forma alguma defendemos que, em se tratando de Nietzsche, “vale tudo”. Há uma outra condição de fundamental importância na determinação do sentido de uma reflexão em Nietzsche e que, para nós, representa justamente a diferença entre uma leitura de qualidade e uma leitura ruim: o contexto.

Uma vez que o mencionado esforço declarado do filósofo teve por finalidade fazer com que seus conceitos se apresentassem ao leitor de maneira fluida no interior de um espaço semântico indeterminado – o que impossibilitaria a fixação do seu sentido de modo unívoco e definitivo –, a única determinação à qual se pode aspirar acerca do sentido dos termos em Nietzsche é aquela que trata dos **limites das margens de manobra**, ou seja, da fronteira que delimita o “espaço interior indeterminado” do *Spielraum*, separando-o do âmbito semântico no qual toda tentativa de discutir as ideias de Nietzsche fracassaria por carecer de base textual.

No entender de Stegmaier¹⁴⁹, tal determinação só seria possível por meio de um estudo detalhado do contexto no qual uma determinada obra foi escrita ou uma determinada tese foi elaborada:

149 Tão grande é a importância concedida por Stegmaier à investigação do contexto para uma melhor compreensão das teses de Nietzsche que o próprio pesquisador, em diversos artigos, autodenominou seu trabalho de “interpretação contextual” (Cf., por exemplo, o artigo “Philosophischer Idealismus” und die “Musik des Lebens”. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der “Fröhlichen Wissenschaft”. *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die*

[...] uma interpretação metódica e reflexiva dos textos de Nietzsche deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos e desenvolver o processo semiótico pelo qual eles possivelmente recebem novos sentidos. Apenas esse método, por mais demorado e amplo que possa ser, assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, seguindo a exigência metódica do próprio filósofo de que seus escritos sejam lidos “lentamente” e em seu próprio contexto, sem que sejam extraídas deles “doutrinas” gerais e apressadas¹⁵⁰.

Tal investigação seria feita por meio de um cruzamento entre as referências dos textos publicados e os fragmentos póstumos e cartas de uma mesma época. Se considerarmos os textos preparatórios das principais obras de Nietzsche e as várias revisões e modificações às quais o filósofo submetia seus escritos antes de dar-lhes uma forma definitiva para publicação, perceberemos que há uma abundância de material nos textos póstumos, que se relaciona diretamente com passagens cruciais da sua obra publicada. Uma análise cuidadosa desse material tem fundamental importância na iluminação de passagens obscuras da obra do filósofo, bem como no esclarecimento de alguns temas que são mencionados apenas de maneira breve nos trabalhos por ele publicados – temas estes que só chegariam a ser desenvolvidos em maior profundidade nas publicações póstumas – e no desvelamento de aspectos genealógicos dos textos nietzscheanos que tornam compreensíveis o percurso trilhado pelo pensador no desenvolvimento de suas reflexões, ao longo do qual o filósofo acolheu certas ideias (que acabariam publicadas) e rejeitou ou reservou para si outras.

Desse modo, pensando ainda em termos de margens de manobra, **se, por um lado, não é possível apontar uma leitura verdadeira dos tex-**

Nietzsche-Forschung, Berlin, v. 33, p. 90-128, 2004. Uma tradução desse artigo para o português foi recentemente publicada em STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 175-223).

150 STEGMAIER, W. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*. p. 173-206. Aqui, p. 179. A mencionada “exigência metódica” de Nietzsche está enunciada no aforismo 5 do prefácio de 1886 de *Aurora*. A última frase da citação termina com uma referência a outro artigo do mesmo autor, intitulado STEGMAIER, W. *Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie. Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 36, p. 80-94, 2007. Aqui p. 80-82. Uma tradução desse artigo para o português foi recentemente publicada em STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 287-306.

tos de Nietzsche (pois, como foi visto, o modo como o filósofo enuncia suas principais teses impede uma determinação absoluta do que se encontra “do lado de dentro” deste espaço de mobilidade semântica), **por outro é possível apontar leituras falsas**, pois o contexto no qual suas teses foram elaboradas determina um limite fora do qual não é possível remeter uma ideia ao filósofo, sob pena de se ferir a “honestidade intelectual”¹⁵¹ de quem o faz, para usar uma expressão cara ao filósofo.

Todavia, se por um lado Stegmaier reconhece a importância de considerar os textos póstumos na tarefa de reconstrução do contexto de um determinado conjunto de reflexões em Nietzsche, vale ressaltar que, no seu entender, esse emprego deve ser realizado de forma a se conceder prioridade sempre ao material publicado. Em suas palavras:

[...] não é aceitável que se encontre a “verdadeira filosofia de Nietzsche” justamente em suas anotações, e é filologicamente desonesto considerar suas anotações póstumas como fragmentos de suas verdadeiras “doutrinas”. Em suas anotações, Nietzsche gravou resultados de leituras, intuições, esquemas, linhas de reflexão e rascunhos, experimentou com eles, re-escreveu-os, agrupou-os – e então, em suas publicações, recorreu a elas de modo muito livre ou não. Quando ele as publicava, raramente o fazia do modo como primeiramente as havia formulado. Segundo princípios filológicos, somente a versão publicada (ou, no que concerne aos últimos escritos, aquela projetada para publicação) pode ser a versão válida. Apenas esta foi autorizada por Nietzsche, e ele a publicou de tal modo conforme as “leis sutis” do seu estilo, segundo as quais justamente os “bons amigos” devem ficar inseguros quanto à veracidade das suas interpretações. “Bons leitores” deveriam observar isso¹⁵².

Apesar de reconhecermos a importância da contribuição de Stegmaier ao enfatizar a necessidade de se interpretar as reflexões do pensador alemão à luz do contexto a partir do qual elas emergiram, é importante sublinhar que não negligenciamos a legitimidade do emprego de fragmentos póstumos como fontes válidas para a interpretação dos seus escritos, em particular de anotações da espécie do fragmento

151 Cf. CI, Incursões de um extemporâneo, 16; EH, O caso Wagner, 2; AC, 12; NW, Nós, antípodas.

152 STEGMAIER, W. Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 36, p. 80-94, 2007. Aqui, p. 90. Uma tradução desse artigo para o português foi recentemente publicada em STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 287-306.

*Lenzer Heide*¹⁵³, o qual é considerado por diversos leitores de Nietzsche, inclusive pelo próprio Stegmaier, como um “experimento de pensamento”¹⁵⁴ que não chegou a ser publicado.

O notável trabalho, atualmente coordenado pela pesquisadora Marie-Luise Haase, da publicação da edição integral dos cadernos de notas utilizados por Nietzsche de 1885 a 1889 (os quais compõem o tomo IX da *Kritische Gesamtwerte – KGW*), em transcrição fac-similar¹⁵⁵, vem revelando informações valiosas a respeito do espólio nietzscheano, informações estas que os pesquisadores desconheciam até então, como certos fragmentos que, a despeito de haverem sido completamente derriscados pelo filósofo, acabaram sendo publicados na KGW e na KSA como se fossem anotações póstumas “normais”.

Por mais que o valor filológico de tais considerações deliberadamente anuladas seja, de fato, absolutamente contestável, existem diversos conjuntos de fragmentos e notas esparsas que, a despeito de não haverem sido publicados durante a vida lúcida de Nietzsche, não foram anulados pelo pensador alemão, fazendo com que seu destino permanesse incerto com o encerramento abrupto da sua carreira intelectual.

É por conta destas distinções entre os textos do espólio de Nietzsche, que vêm sendo trazidas ao conhecimento dos pesquisadores gradualmente, que não nos parece razoável rotular a totalidade desses fragmentos de “fontes não confiáveis” do ponto de vista filológico-interpretativo. Uma vez que reflexões póstumas como *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral* ou *A filosofia na época trágica dos gregos* são ampla e consensualmente tomadas como fontes legítimas e indubitáveis das teses de Nietzsche, por que, então, negligenciar um escrito tão incomum¹⁵⁶ como o fragmento *Lenzer Heide*?

153 Trata-se do fragmento intitulado *O niilismo europeu* (KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887).

154 Vide a citação de Stegmaier mencionada anteriormente, bem como o artigo de Clademir Araldi intitulado *Os extremos do niilismo europeu* (cf. ARALDI, C. Os extremos do niilismo europeu. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 169-182, 2012. Aqui, p. 173).

155 Para uma apreciação mais detalhada do mencionado trabalho, cf. HAASE, M.-L. Excursão ao reino dos plúmicos e escrevinhadores: uma exposição sobre a oficina de trabalho da KGW IX. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 11-21, 2011.

156 Além da importância do conteúdo de *Lenzer Heide*, notoriamente reconhecida por pesquisadores de grande destaque como Mazzino Montinari e Giuliano Campioni (cf. ARALDI, C. Os extremos do niilismo europeu. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 170, 2012), vale ressaltar que este é um dos raríssimos escritos póstumos que Nietzsche

O fato de que nós jamais poderemos ter certeza se o filósofo de Naumburg publicaria ou não, algum dia, aquelas dentre as suas anotações pessoais que não chegaram a ser inutilizadas não faz com que elas percam o seu valor filológico. Ao contrário, quando tomados como experimentos de pensamento, como veredas interpretativas abertas por Nietzsche para meditar sobre problemas e questões a partir de um ponto de vista diferenciado, os fragmentos póstumos exemplificam sobremaneira o *modus operandi* do fazer filosófico deste pensador “sem-pátria”, que se alegrava “com todos os que, como nós, amam o perigo, a guerra, a aventura, que não se deixam acomodar, capturar, conciliar e castrar”¹⁵⁷.

Nesse sentido, queremos deixar assente que o emprego de textos não publicados em nossa interpretação da filosofia de Nietzsche tem em vista fazer com que ela preserve, na medida do possível, o caráter fluido, aberto e experimental do filosofar nietzscheano.

2.2 Noções preliminares sobre a grande política

Um dos primeiros aspectos relacionados à grande política para os quais gostaríamos de chamar a atenção é o fato de as reflexões sobre este tema não haverem sido realizadas por Nietzsche somente depois de *Assim falou Zaratustra*, além de a expressão “grande política” não ter sido empregada por ele em seus escritos tardios com um único sentido, conforme afirmou Ansell-Pearson¹⁵⁸. Aparecendo pela primeira vez em *Humano*,

registrou a data e o local precisos de composição, o que pensamos ser um outro indicativo do caráter invulgar deste experimento reflexivo quando comparado a outras anotações póstumas do pensador alemão.

157 GC, 377.

158 Nas páginas 192 e 193 de *Nietzsche contra Rousseau*, Ansell-Pearson dá a entender de maneira errônea que todas as reflexões nietzscheanas sobre a grande política realizadas a partir de *Além do bem e do mal* se referiam à mencionada “solução política” do filósofo para o problema da decadência dos valores do Ocidente. A esse respeito, destacamos que a nossa tese sobre a multiplicidade de sentidos da grande política não deve ser entendida de forma a pensar que nós defendemos a ideia de que houve uma “evolução” no pensamento político nietzscheano, o qual inicialmente se referiria de modo crítico às práticas políticas de cunho nacionalista e militarista e, depois, passaria a dizer respeito apenas ao “projeto político” de Nietzsche. Pelo contrário, nossa análise constata que a expressão “grande política” foi empregada em ambos os sentidos ao longo da produção tardia do filósofo e que estes continuaram a coexistir até mesmo nos seus derradeiros fragmentos, redigidos entre o final de 1888 e o início de 1889, nos quais o filósofo tratou dessa temática de maneira mais direta e pungente.

*demasiado humano*¹⁵⁹, a temática da “grande política” esteve presente em vários escritos do pensador, compostos em um período que se estendeu de 1878 a janeiro de 1889, quando findou sua vida lúcida¹⁶⁰. Em cerca de metade das vezes nas quais apareceu nos textos nietzscheanos, a expressão “grande política” foi empregada com o sentido de crítica irônica às práticas políticas vigentes na Europa do final do século XIX¹⁶¹, em particular na Alemanha recentemente unificada, as quais, segundo o filósofo alemão, exemplificavam um modelo de política autoritária de “sangue e ferro”¹⁶² que tinha como principais características o militarismo, o nacionalismo e o achatamento das diferenças internas em prol da busca pela supremacia sobre outras nações.

Tal modelo de política foi veementemente criticado por Nietzsche que, longe de entendê-lo como verdadeiramente “grande”, afirmou que ele era justamente o responsável pelo estreitamento e apequenamento do gosto e do espírito do povo alemão¹⁶³, o que também pode ser visto na seguinte passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, na qual o filósofo defende

159 HHI, 481.

160 As passagens da obra publicada de Nietzsche onde esta expressão aparece são: HHI, 481; A, 189; ABM, 208; ABM, 241; ABM, 254; GM, I, 8; CI, Moral como anti-natureza, 3; CI, o que falta aos alemães, 3; CI, o que falta aos alemães, 4; e EH, porque sou um destino, 1. Além destas, a expressão aparece também nos seguintes fragmentos póstumos: KSA 9, 4[247], p. 161, verão de 1880; KSA 11, 32[18], p. 416, inverno de 1884-1885; KSA 11, 34[188], p. 484, abril/junho de 1885; KSA 11, 35[45], p. 531, maio/julho de 1885; KSA 11, 35[47], p. 533, maio/julho de 1885; KSA 12, 9[121], p. 406, outono de 1887; KSA 13, 12[2], p. 211, início de 1888; KSA 13, 19[1], p. 539, setembro de 1888; KSA 13, 25[1], p. 637, dezembro de 1888/início de janeiro de 1889; e KSA 13, 25[6], p. 639, dezembro de 1888/início de janeiro de 1889.

161 Dentre as vinte ocorrências textuais desta expressão, a maioria (que inclui seis aforismos publicados e quatro fragmentos póstumos, escritos ao longo de um período que vai de 1878 até a escrita dos seus fragmentos finais) se refere à mencionada crítica dirigida a um conjunto de práticas políticas de cunho nacionalista, autoritário e militarista. Outras três ocorrências em fragmentos póstumos (datadas de 1884, 1885 e 1888) se constituem em esquemas preparatórios que mostram esboços do que poderia ser a ordem de capítulos ou de temas a serem tratados em livros que nunca chegaram a ser escritos. Nestes fragmentos a expressão aparece sozinha, sem qualquer comentário ou explicação, o que torna praticamente impossível determinar exatamente o sentido no qual ela foi empregada. Por fim, restam ainda sete ocorrências do termo (quatro aforismos publicados e três fragmentos póstumos), cujo esclarecimento é o objetivo deste trabalho, datadas do período de 1886 a janeiro de 1889, nas quais a expressão seguramente não foi empregada para se referir de modo irônico à política autoritária e militarista do *Reich* alemão.

162 ABM, 254.

163 ABM, 241. Cf. também GC, 377.

a tese de que o fortalecimento do Estado corresponderia a um igual estrangulamento da cultura:

Faça-se uma estimativa: não é apenas palpável que a cultura alemã decai, não faltam razões suficientes para isso. Ninguém, afinal, pode despende mais do que tem – isso vale para indivíduos, isso vale para povos. Se se exaure no poder, na grande política, na economia, no comércio mundial, no parlamentarismo, nos interesses militares – se se entrega para *esse* lado o quantum de entendimento, seriedade, vontade, de autossuperação que se é, ele faltará do outro lado. A cultura e o Estado – que não se engane sobre isso – são antagonistas: “Estado cultural” é meramente uma ideia moderna. Um vive do outro, um prospera às custas do outro. Todas as grandes épocas da cultura são politicamente decadentes: o que é grande no sentido da cultura foi apolítico, até mesmo *antipolítico*. [...] Na história da cultura europeia, o advento do “*Reich*” significa, antes de tudo, uma coisa: uma *mudança do centro de gravidade*. Já se sabe em toda parte: no principal – e isto continua sendo a cultura – os alemães já não são mais considerados¹⁶⁴.

Essa grande política nacionalista e militarista se revela, na verdade, como uma “pequena política”¹⁶⁵, justamente por impedir o desenvolvimento das potencialidades culturais de um povo, o que, como o próprio filósofo deixou claro, é “o principal”. Na medida em que um Estado se propõe a absorver e direcionar todos os recursos à sua disposição para assegurar para si “uma voz decisiva entre os Estados mais poderosos”¹⁶⁶, sua população automaticamente passa a ser considerada uma matéria-prima a ser empregada – e, como a história do século XX mostra, sem deixar dúvidas, até mesmo sacrificada – de maneira cuidadosamente planejada e calculada, com vistas a maximizar os benefícios em prol do crescimento e desenvolvimento do seu aparelho político-administrativo e militar¹⁶⁷:

Vê-se que é meu desejo ser justo com os alemães: não gostaria de me tornar infiel a mim mesmo quanto a isso – eu também devo, portanto, fazer minha objeção a eles. Paga-se caro por chegar ao poder: o poder *emburrece*... Os alemães – outrora se chamou a eles de povo de pensadores: eles ainda pensam atualmente? –, agora os alemães se entediam com o

164 CI, O que falta aos alemães, 4.

165 ABM, 208, GC, 377.

166 HHI, 481.

167 Cf. HHI, 481.

espírito, agora os alemães desconfiam do espírito, a política devora toda seriedade para as coisas realmente espirituais – “Alemanha, Alemanha acima de tudo”, eu receio, isto foi o fim da filosofia alemã... “Existem filósofos alemães? Existem poetas alemães? Existem *bons* livros alemães?” perguntam-me no estrangeiro. Eu ruborizo, mas, com a bravura que me é própria também em casos desesperadores, respondo: “Sim, *Bismarck!*”. Deveria eu também confessar quais livros se lê atualmente? Maldito instinto de mediocridade!¹⁶⁸

A pequena política se estrutura sobre duas características principais. A primeira delas é o cultivo de um fervor nacionalista hostil – ou o apelo a algum chauvinismo racial ou religioso¹⁶⁹ ou a qualquer outra forma de separação arbitrária entre seres humanos que se possa conceber –, que tem por objetivo estabelecer e consolidar uma diferenciação entre “nós” e os “outros”, cujo exemplo claro Nietzsche pôde testemunhar no crescimento do nacionalismo na Europa do final do século XIX, ao qual se referiu como a “doença e insensatez mais *contrária à cultura* que existe [...] essa *névrose nationale* [neurose nacional], da qual a Europa está doente”¹⁷⁰ e que tem por consequência direta a “proliferação de pequenos Estados na Europa, da *pequena política*”¹⁷¹.

A essa exaltação dos nacionalismos imperialistas – que faz com que as nações europeias, em especial a Alemanha, se ocupem da supervalorização do nacional e apontem armas para o estrangeiro – é somada a segunda característica da pequena política: o cultivo de uma ideologia gregária segundo a qual o sentido da existência humana só se realizaria plenamente a partir do momento em que conseguisse se integrar em um todo maior¹⁷² – o que, no contexto da Alemanha de Nietzsche, seria simbolizado pela grandeza e glória do *Reich* –, a qual oferece suporte aos processos de massificação indispensáveis à efetivação deste tipo de política.

Tão grande é o desprezo do filósofo alemão por essa pequena política, a qual “torna monótono o espírito alemão na medida em que o

168 CI, O que falta aos alemães, 1. Cf. KSA 13, 19[1], p. 539, setembro de 1888, que foi, provavelmente, uma preparação para aquele aforismo.

169 Cf., por exemplo, ABM, 241; ABM, 254; CI, O que falta aos alemães, 3; e KSA 12, 7[47], p. 310, final de 1886/primavera de 1887.

170 EH, O caso Wagner, 2.

171 Idem.

172 Cf. A, 189 e o fragmento póstumo KSA 13, 19[1], p. 539, setembro de 1888.

torna enfatuado”¹⁷³ por essa “mentirosa autoadmiração racial e indecência que atualmente se ostenta na Alemanha como signo da mentalidade alemã”¹⁷⁴, que é justamente para se opor a ela que Nietzsche emprega a expressão “grande política” no seu segundo sentido, com vistas a indicar – desta vez sem ironia – qual seria a sua grande política:

[...] antes o contrário seria do meu agrado – quero dizer, um crescimento tal do caráter ameaçador da Rússia, que a Europa teria de resolver tornar-se igualmente ameaçadora, *adquirindo uma vontade única* por meio de uma nova casta dominante sobre a Europa, uma demorada e terrível vontade própria que pudesse se colocar alvos por milênios afora: – para que finalmente chegasse a termo a longa comédia da sua divisão em pequenos Estados e, do mesmo modo, sua multiplicidade de ambições dinásticas e democráticas. O tempo para a pequena política acabou: o próximo século trará a luta pelo domínio da Terra – a *compulsão* para a grande política”¹⁷⁵.

Ora, se o segundo sentido atribuído à grande política foi primeiramente mencionado por Nietzsche em contraposição à política chauvinista e autoritária do Império Alemão recém-unificado, é natural se perguntar se o pensador não apoiaria práticas políticas não autoritárias, como a democracia ou o liberalismo, ou se não seria apologista de doutrinas libertárias. Contudo, ao lançarmos os olhos sobre as suas críticas igualmente mordazes dirigidas à democracia, ao anarquismo e ao socialismo, perceberemos que tal suspeita não procede, pois nenhuma dentre essas “políticas não autoritárias” encontra acolhimento nas reflexões do filósofo.

Se nem a política autoritária e militarista do *Reich* nem as políticas de orientação democrática, socialista, liberal ou anarquista são acolhidas por Nietzsche, qual, então, poderia ser o regime político encerrado na sua proposta da grande política?

Antes de se tentar responder a uma pergunta desse tipo, é necessário chamar a atenção para o fato de que tal questionamento ainda se encontra inserido naquele esquema interpretativo defendido por comentaristas como Ansell-Pearson – e do qual queremos nos distanciar –, o qual acredita que o discurso da grande política se constituiria em uma “proposta política”.

173 GC, 377.

174 Idem.

175 ABM, 208.

Considerando-se, então, que a grande política não pode ser entendida como uma proposta política, poderíamos concluir, na esteira de Walter Kaufmann, que as reflexões de Nietzsche seriam absolutamente isentas de implicações políticas? Também não julgamos correta esta interpretação, pois, se assim fosse, o filósofo não enfatizaria tão deliberadamente a apresentação da sua grande política em oposição à pequena política.

Diante desse aparente impasse (como pode a grande política não se constituir na “proposta política” de Nietzsche, já que é apresentada justamente como algo que se contrapõe à pequena política e, portanto, encontra-se em estreita relação com uma determinada forma de política?), seria mais prudente indagar qual é o sentido dessa contraposição nietzscheana. Não seria possível encontrar um *fator comum*, compartilhado por todas as políticas alvejadas pela crítica de Nietzsche, ao qual o filósofo procuraria se reportar ao opor sua grande política à pequena política?

Acreditamos que, para responder a essa pergunta, faz-se necessário compreender o pano de fundo moral a partir do qual se estruturaram as críticas de Nietzsche às instituições e à política ocidentais. Por isso, nosso próximo objeto de investigação será o conjunto de reflexões que constitui o diagnóstico nietzscheano da crise do Ocidente, composto pelo niilismo e pela *décadence*.

2.3 O niilismo: o diagnóstico nietzscheano da “doença” do Ocidente

Acreditamos que, para iniciarmos nossa investigação acerca do modo como Nietzsche estruturou a sua “*vista geral* sobre nosso século, sobre toda a modernidade, sobre a ‘civilização’ alcançada”¹⁷⁶, a metáfora empregada por ele ao se referir à figura do filósofo como um “*médico da cultura*”¹⁷⁷ é o ponto de partida ideal, pois, ao se tentar compreender de que maneira o pensador alemão se voltou para os fenômenos do seu tempo, vê-se que ele visivelmente buscou assumir o papel de um médico que se dispõe a auscultar a modernidade à procura de diferentes “sinais”

176 KSA 12, 9[177], p. 440, outono de 1887.

177 KSA 7, 30[8], p. 733, outono de 1873/inverno de 1873-1874.

e “sintomas” a partir dos quais seria possível obter um “diagnóstico da doença europeia”¹⁷⁸.

Com o cuidado e a atenção de um médico que examina seu doente, Nietzsche julgou ter visto nos “ídolos”¹⁷⁹ da modernidade algo terrível: uma doença fatal que, embora não o desejasse, acabou por mostrar, de modo irreversível, revelando a incômoda verdade de que a modernidade é um tempo “doente”:

Uma outra convalescença, sob circunstâncias ainda mais desejadas por mim, está em *auscultar ídolos*... Há mais ídolos do que realidades no mundo: este é *meu* “mau olhar” para este mundo, é também meu “mau *ouvido*”... Fazer perguntas com o *martelo* aqui e ouvir, talvez, como resposta, algum conhecido som oco que vem de vísceras estufadas – que deleite para alguém que tem ouvidos ainda por trás dos ouvidos – para mim, velho psicólogo e encantador, ante o qual aquilo que quer permanecer em silêncio *tem de se manifestar*...¹⁸⁰

Ao afirmar que a Europa estava doente o pensador quis dizer que a modernidade ocidental estava marcada por uma crise profunda, na qual os valores e as instituições¹⁸¹ que até então estruturavam o pensamento e a organização da sociedade perdiam gradativamente a capacidade de responder às aspirações e às necessidades humanas de maneira satisfatória. O gradual crescimento da dúvida e da desconfiança corrosivas que colocavam em xeque a antiga crença na legitimidade incontestável e no caráter perene e indelével dos pilares da civilização ocidental trazia como consequência não somente o advento de um clima de inquietação espiritual generalizada, mas também um processo crescente de

178 ABM, 208.

179 Nietzsche emprega este termo para indicar tudo aquilo que é objeto do seu “olhar clínico”: não apenas as coisas propriamente sagradas (como a ideia de Deus ou a moralidade presente nas religiões), mas também todos os valores e instituições sobre os quais se apoiaram as principais realizações culturais da civilização ocidental. A esse respeito, vale ainda mencionar uma passagem do prólogo de *Ecce homo*: “Nenhum novo ídolo será construído por mim; os velhos deveriam aprender o que é ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto já fazia parte do meu ofício bem antes.” EH, prólogo, 2.

180 CI, prólogo.

181 Cf., por exemplo, a primeira sentença de CI, Incursões de um extemporâneo, 39: “Crítica da modernidade. – *Nossas instituições não servem para mais nada: sobre isso se é unânime.*”

desagregação, desordenação e até mesmo insubordinação dos cidadãos com relação ao Estado, o que foi denominado pelo escritor francês Paul Bourget de *décadence*.

É nesse sentido que, ao afirmar que há mais ídolos do que realidades no mundo, o filósofo tenta indicar qual é a sua ideia com relação ao seu tempo: a de que nem tudo aquilo que se tomou até então como sagrado, verdadeiro, confiável ou seguro de fato o seria; a de que as maravilhosas construções lógicas e metafísicas tomadas até então como verdades certas e indiscutíveis possuem tanta solidez quanto um punhado de estátuas ocas. Este fenômeno de esfacelamento de antigos valores e concepções de mundo é denominado pelo filósofo de **niilismo**, o qual afirma que ele seria “o *caráter fundamental*, o verdadeiro *problema trágico* do nosso mundo moderno”¹⁸².

Apesar de o termo *niilismo* ter sido empregado com diferentes sentidos ao longo dos escritos de Nietzsche, todas as suas acepções estão relacionadas com a desvalorização dos valores, o que já indica que o fenômeno tem sua origem na moral, ou, mais especificamente, em **uma** moral: a moral cristã, que, segundo o filósofo, representa a pedra angular sobre a qual se estruturou a civilização ocidental em todos os seus aspectos mais fundamentais, quer se considere a política, a ciência, a filosofia ou o direito. Em poucas palavras, “*Niilismo*: falta o objetivo; falta a resposta ao ‘por quê?’; que significa *niilismo*? – *que os valores mais altos se desvalorizam*.”¹⁸³

As primeiras menções ao termo “*niilista*” nos textos do filósofo alemão ocorreram em dois fragmentos datados do verão de 1880¹⁸⁴, constituindo uma reflexão diretamente relacionada com o contexto das agitações políticas e sociais ocorridas na Rússia durante as décadas de 60 a 80 do século XIX, nas quais diversos grupos de jovens anarquistas radicais – autointitulados “*niilistas*” – foram responsáveis por ações criminosas com o objetivo de espalhar o terror entre a população e desestabilizar o governo do Czar.

Nesse contexto, o romance *Pais e filhos*, de Ivan Turguêniev¹⁸⁵, foi uma fonte particularmente significativa para as reflexões de Nietzsche

182 KSA 12, 7[8], p. 291, final de 1886/primavera de 1887.

183 KSA 12, 9[35], p. 350, outono de 1887.

184 Cf. os fragmentos póstumos KSA 9, 4[103], p. 125, verão de 1880 e KSA 9, 4[108], p. 127, verão de 1880.

185 Para maiores informações acerca das fontes a partir das quais Nietzsche travou

daquela época. Nos mencionados fragmentos do verão de 1880 a palavra “niilista” foi empregada com um sentido bastante pontual e específico, referindo-se à postura de violência destruidora das instituições políticas e sociais daquela época, bem como aos seus respectivos representantes.

Com o passar do tempo, contudo, em especial no último período da produção intelectual do filósofo, a reflexão sobre o niilismo se desenvolveu e ampliou, passando a atuar como uma chave para a interpretação dos principais acontecimentos da modernidade, interpretação esta que buscava abranger todas as manifestações de descrença com relação às antigas concepções de mundo, inclusive na política. A esse respeito, a leitura de um fragmento póstumo do período correspondido entre o final de 1887 e o início de 1888 se mostra bastante esclarecedora:

O que eu narro é a história dos próximos dois séculos. Eu descrevo aquilo que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo*. Esta história já pode ser contada, pois é a necessidade mesma que está aqui em obra. Este futuro já fala por cem sinais, este destino se deixa reconhecer em toda parte; para esta música do futuro todos os ouvidos estão agora aguçados. Toda nossa cultura europeia já se movimenta há muito tempo com uma tortura da expectativa, a qual cresce de século em século como uma catástrofe desenfreada: inquieta, violenta, precipitada. Como um fluxo que quer *o fim*, que não reflete mais sobre si, que tem medo de refletir sobre si¹⁸⁶.

Outro indicativo da importância do papel representado pelo niilismo no pensamento de Nietzsche é a existência de diversos rascunhos sobre um escrito que deveria se intitular “Para a história do niilismo europeu”¹⁸⁷, o qual integraria a obra *A vontade de poder*. A despeito de esta obra nunca ter sido escrita, o filósofo compôs, em junho de 1887, o

contato com o niilismo, cf. KUHN, E. Nietzsches *Quelle des Nihilismus-Begriffs*. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 13, p. 253-278, 1984 e VILAS BÔAS, J. P. S. As primeiras elaborações nietzscheanas do niilismo à luz da leitura de Ivan Turguêniev. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATI JR, W. A. (Org.). *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 327-345.

186 KSA 13, 11[411], p. 189-190, novembro de 1887/março de 1888.

187 Cf. KSA 12, 5[75], p. 218, verão de 1886/outono de 1887; KSA 12, 6[26], p. 243, verão de 1886/primavera de 1887; KSA 12, 9[1], p. 339, outono de 1887; KSA 13, 11[150], p. 71, novembro de 1887/março de 1888; KSA 13, 13[3], p. 214, início de 1888/primavera de 1888; KSA 13, 14[114], p. 291, primavera de 1888; KSA 13, 18[17], p. 537, julho/agosto de 1888. Também há uma menção a este projeto em GM, III, 27.

pequeno texto intitulado *O niilismo europeu*, também conhecido como o fragmento *Lenzer Heide*, no qual expôs de maneira sintética os principais pontos da sua reflexão a respeito do niilismo e o qual nos serviu como importante fonte na composição deste trabalho.

Como acréscimo ao que foi visto, acreditamos que a consideração de Elisabeth Kuhn de que “o projeto de Nietzsche acerca do complexo de temas do niilismo ocupa o centro no âmbito dos seus filosofemas mais importantes”¹⁸⁸ apenas corrobora as duas ideias que tomaremos como base para realizar a nossa investigação sobre o niilismo, a saber: a de que a caracterização da modernidade foi claramente anunciada por Nietzsche nos seus escritos como um dos seus objetivos e a de que, na realização de tal tarefa, o filósofo entendeu o niilismo como o acontecimento que melhor traduziria a dinâmica dos principais eventos do seu tempo.

2.4 O surgimento da vontade de verdade na figura de Sócrates

“O niilismo está à porta: de onde nos chega esse mais *unheimlich* de todos os hóspedes?”¹⁸⁹
– Friedrich Nietzsche, fragmento póstumo do inverno de 1885-1886.

A escolha desta passagem específica de Nietzsche como mote não foi casual, visto que acreditamos que ela sintetiza todo o trabalho que pretendemos desenvolver neste momento, o qual se subdivide em três partes. Inicialmente procuraremos mostrar qual a gênese do niilismo no Ocidente e, em seguida, passaremos a uma análise mais aprofundada do tema em duas acepções mais importantes: enquanto fenômeno global de desvalorização dos valores e enquanto estado psicológico.

No entender de Nietzsche, a origem do niilismo remonta à antiguidade grega dos séculos IV e V a.C., mais especificamente à época do florescimento intelectual da figura de Sócrates, época essa que é vista pelo filósofo alemão como um marco no aparecimento, no Ocidente, de uma forma de compreensão do mundo e de justificação do sentido da existência a partir de um ponto de vista majoritariamente racional, o qual se pautava pela valoração incondicional da verdade como algo bom

188 KUHN, E. Nihilismus. In: OTTMANN, H. (Org.). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2000. p. 293.

189 KSA 12, 2[127], p. 125, inverno de 1885/inverno de 1886.

em si e que, portanto, deveria ser buscado a qualquer custo, acompanhada pelo absoluto desprezo por toda forma de erro, ilusão e aparência.

No capítulo intitulado “O problema de Sócrates”, da obra *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche discorre acerca dessa temática ao longo de doze aforismos breves, porém bastante esclarecedores. Já de início, Sócrates é apresentado ao leitor como um indivíduo doente, como um homem decadente que se coloca de maneira negativa perante a vida devido a uma condição de fraqueza fisiológica:

Esta ideia desrespeitosa, de que os grandes sábios são *tipos da decadência*, tornou-se compreensível para mim primeiramente em um caso em que o preconceito, erudito e não erudito, se opôs a ela mais fortemente: eu reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, como antigregos (O nascimento da tragédia, 1872). Nenhum *consensus sapientium* [consenso dos sábios] – isto eu compreendo cada vez melhor – demonstra que eles tivessem razão sobre aquilo que concordavam: demonstra muito mais que eles próprios, esses sapientísimos, coincidiam em alguma coisa *fisiológica* para se situarem – *terem* de se situar – do mesmo modo negativo diante da vida¹⁹⁰.

Essa debilidade fisiológica se caracterizaria, segundo Nietzsche, por uma “anarquia nos instintos”¹⁹¹, por um descontrole das próprias pulsões que acarretaria, em última instância, uma completa perda de aproveitamento das próprias potencialidades. Contrariamente aos “instintos dos helenos mais antigos”¹⁹², a constituição fisiológica de Sócrates e dos seus contemporâneos era decadente, fraca e desorganizada. Por não possuir forças o suficiente para suportar e digerir os reveses inevitáveis da vida, o ateniense não poderia deixar de experimentá-la como uma “doença”¹⁹³, uma condição de sofrimento insuperável.

Incapaz de suportá-la, o mestre de Platão engendrou uma “cura” para esta condição de vida e, com isso, concebeu uma postura inédita perante a existência. Com vistas a enfrentar esta degenerescência e impotência perante o sofrimento e o drama da existência, Sócrates idealizou uma visão de mundo que oferecia, ao mesmo tempo, uma justificativa para o sofrimento e uma direção a se seguir, um sentido e uma finalidade para a vida.

190 CI, O problema de Sócrates, 2.

191 Ibidem, 4.

192 Idem.

193 Ibidem, 1.

Em um primeiro momento, diante da necessidade de apontar uma solução imediata para a anarquia dos instintos, Sócrates agarrou-se à racionalidade e, com ela, buscou tyrannizar toda e qualquer manifestação instintiva. Sua intenção não era empregar a razão como um meio de retomar o controle e a ordenação dos próprios instintos, mas de soterrar toda e qualquer pulsão (a qual passa, então, a ser vista como algo “impuro”), ao mesmo tempo em que se esforça desesperadamente na busca daquilo que seja claro e racional:

Quando se tem necessidade de fazer da *razão* uma tirana, como o fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa também se faça de tirano. A racionalidade foi, então, percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para ser ou não racionais – isso era *de rigueur* [obrigatório], era seu *último* recurso. O fanatismo com o qual toda a reflexão grega se lançou à racionalidade denuncia um estado de emergência: estava-se em perigo, tinha-se somente uma escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é condicionado patologicamente; do mesmo modo a sua valorização da dialética. Razão = virtude = felicidade significa apenas: precisa-se imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. Precisa-se ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz *para baixo*...¹⁹⁴

Como um elemento adicional e indispensável a esta “solução”, que se originou da visão da vida como uma doença, Sócrates então concebeu a ideia de que a “cura” definitiva para esse sofrimento residiria justamente na morte¹⁹⁵, que marcaria o momento da passagem desta para uma outra vida, sendo neste momento que a alma abandonaria o mundo material – marcado pelo erro e pela transitoriedade – e adentraria o mundo das formas perfeitas, onde finalmente encontraria as verdades imutáveis e a bem-aventurança eterna.

É nesse sentido que Nietzsche afirma que a condição fisiológica de Sócrates acaba por resultar em uma postura negativa diante da vida. A moral socrática, segundo a qual o objetivo da vida seria a busca pelo belo, bom e verdadeiro (os quais se situam para além desta existência, em uma outra vida), seria uma tentativa de oferecer um sentido para o

194 Ibidem, 10.

195 Idem.

desprazer diante da existência, uma medida de emergência com vistas a evitar que os homens sucumbissem no nada.

Como se pode perceber, a resposta socrática não resolve o problema do sofrimento da existência. Contudo, a partir dela este sofrimento passa a possuir um *porquê*, um sentido. O fastio diante da vida passa a ser, com isso, justificado, e o anseio pelo nada encontra um lugar precisamente delineado no interior de uma visão que busca ordenar o mundo.

Por fim, Nietzsche se pergunta de que modo tal visão de mundo conseguiu vicejar e se espalhar por toda a Grécia. De que maneira tal postura mórbida diante da existência pôde vir a predominar e a contaminar todo um povo do modo como o fez? A resposta reside no fato de Sócrates não ter sido o único homem “doente” da Grécia. Pelo contrário,

[...] ele entendeu que *seu* caso, a idiossincrasia de seu caso já não era exceção. O mesmo tipo de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. E Sócrates compreendeu que todos tinham *necessidade* dele – de seu meio, sua cura, de sua artimanha pessoal de autoconservação... em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte estava-se a cinco passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. “Os impulsos querem se fazer tiranos; precisa-se inventar um *contratirano* que seja mais forte” [...] Como Sócrates tornou-se senhor de *si mesmo*? – Seu caso era, no fundo, apenas o caso extremo, apenas aquele que mais saltou aos olhos dentre o que então começou a se tornar penúria geral: ninguém mais era senhor de si, os instintos se voltavam uns *contra* os outros. Ele fascinou como este caso extremo – sua feiura amedrontadora o manifestava para qualquer olho: fica evidente que ele fascinou de modo ainda mais forte como resposta, como solução, como aparente *cura* deste caso¹⁹⁶.

Devemos deixar claro, contudo, que o motivo que levou Sócrates a se esforçar para oferecer sua cura para os outros atenienses não estava relacionado com qualquer preocupação de caráter humanitário ou com qualquer tentativa de salvar seus contemporâneos. Segundo Nietzsche, a razão pela qual Sócrates se empenhou em espalhar seus valores e sua visão de mundo a todos os que o quisessem ouvir, dedicando-se inteiramente ao desenvolvimento da razão e da dialética, foi o profundo desgosto e a inveja do ateniense perante os homens mais poderosos de sua época.

196 Ibidem, 9.

Diante da sua incapacidade de se impor pela força ou por alguma outra qualidade que o destacasse perante a sociedade e percebendo a condição de decadência em que a Grécia então se encontrava, Sócrates lançou mão da única arma que havia à sua disposição – a dialética –, não apenas para sobrepujar os homens nobres de Atenas, vingando-se deles, mas também para obter poder sobre um rebanho de belos e ricos jovens fascinados e seduzidos, que, em outras circunstâncias, jamais viriam a seguir e admirar um homem de tamanha feiura, que nada tinha em comum com os grandes nomes do seu tempo:

– É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? De ressentimento plebeu? Desfruta ele, como oprimido, da sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? *Vinga-se* ele dos homens destacados que fascina? – Como dialético, tem nas mãos um instrumento cruel; pode fazer papel de tirano com ele; expõe o outro ao vencê-lo. O dialético deixa ao seu adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele enfurece ao mesmo tempo em que desampara. O dialético *despotencializa* o intelecto do seu adversário. – Como? É a dialética apenas uma forma de *vingança* em Sócrates?¹⁹⁷

Contudo, a disseminação dessa moral por todo o Ocidente só veio a ocorrer com a apropriação do pensamento socrático-platônico pelo cristianismo, que acrescentou a ele as noções de pecado original e de juízo final, o que fez com que o “ideal ascético” passasse a ser considerado a única garantia de sentido, finalidade e justificativa para a existência humana.

Por meio da expressão “ideal ascético”¹⁹⁸ Nietzsche busca expressar uma forma específica de resposta ao sofrimento provocado pela ausência de sentido da existência, resposta esta que emergiu como resultado da apropriação do pensamento socrático-platônico pelo cristianismo. Esse ideal se caracteriza por um conjunto estruturado de valores segundo o qual, compreendendo o mundo como obra de um Deus criador sumamente bom e defendendo a existência de uma alma imortal e de uma outra existência para além desta – a qual seria a verdadeira vida –, seria justamente nessa outra vida que estaria aquilo de mais valioso que se poderia aspirar, constatando que a existência do homem deveria ser direcionada a esse momento, fora da sua vida atual:

197 Ibidem, 7.

198 GM, III, 1.

Abstenha-se dos ideais ascéticos: com isso o homem, o *animal* homem, não teve até agora nenhum sentido. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” – era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* para o homem e para a terra; atrás de cada grande destino humano soava, como refrão, um “em vão!” ainda maior. O ideal ascético significa exatamente *isso*: que algo *faltava*, que um monstruoso *buraco* circundava o homem – ele não sabia justificar, esclarecer, afirmar a si próprio, ele *sofría* do problema do seu sentido. Ele também sofria de outras coisas, era no principal um animal *doente*: mas seu problema *não* era o sofrer mesmo, mas sim a falta de resposta para o clamor da pergunta “*para que sofrer?*”. O homem, o animal mais valente e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer: ele o *quer*, ele mesmo o procura, desde que lhe mostrem um *sentido* para isso, um *para que* do sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até pouco tempo se estendia amplamente sobre a humanidade – e o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido!* Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor do que nenhum sentido; o ideal ascético foi, de todo modo, o “*faute de mieux*” [mal menor] *par excellence* até o momento. Nele o sofrimento foi *interpretado*; o monstruoso vazio parecia preenchido; a porta se fechou diante de todo niilismo suicida. [...] com isso, o homem foi *salvo*, passou a ter um *sentido*, de agora em diante ele não é mais como uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do “sem-sentido”, a partir de agora ele pode *querer* algo [...]”¹⁹⁹.

Ao longo da história do Ocidente, esse ideal não apenas assegurou uma garantia de segurança, um consolo para o sofrimento e uma explicação “verdadeira” acerca dos fenômenos com os quais o homem se deparou, como também serviu para fundamentar e legitimar a moral, a política e a filosofia, constituindo a pedra basilar sobre a qual se estruturou a compreensão de mundo de todo o Ocidente.

A partir do que foi exposto, pode-se inferir um segundo sentido para o adjetivo “niilista”, que remete a esse conjunto de preceitos morais socrático-cristãos que negam o valor desta vida em prol de outra existência em uma realidade transcendente. Em *O Anticristo* Nietzsche se refere a esses preceitos utilizando a expressão “valores niilistas”²⁰⁰.

Todavia, muito além de simplesmente diagnosticar uma acentuada dependência do Ocidente com relação a esse ideal, Nietzsche percebeu uma gradual degeneração nesta valoração do mundo, culminando na sua total desvalorização, isto é, na sua incapacidade de continuar servindo

199 Ibidem, 28.

200 AC, 6.

como explicação verdadeira e definitiva para os fenômenos da natureza e como instância necessária para legitimar a moral, a política e a filosofia.

Essa metafísica justificadora acabou por encontrar a sua autossupressão – a falência da sua capacidade em garantir sentido às coisas ou, para usar os dizeres do próprio Nietzsche, a “morte de Deus”²⁰¹ – em um dos pilares sobre os quais ela própria se assentou: a exigência de “racionalidade a qualquer preço”²⁰²:

Mas entre as forças que a moral criou estava a *veracidade*: esta se volta, por fim, contra a moral, descobre sua *teleologia*, sua consideração *interessada* – e agora o *conhecimento* desta longa falsidade encarnada, da qual os homens se desesperam para se afastarem – atua como estimulante. Para o niilismo²⁰³.

Segundo Nietzsche, ao se elevar a exigência socrático-platônica de buscar a verdade a qualquer custo – a qual representou o principal móbil por trás do desenvolvimento do pensamento filosófico e científico – ao seu nível extremo, tem-se como consequência a contestação da explicação metafísico-cristã da existência. A interpretação que entendia a natureza e os acontecimentos históricos “para a glória de uma razão divina, como sinal permanente de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas”²⁰⁴, acaba por perder a sua força diante de uma racionalidade aguçada por aquela “*vontade de verdade*”²⁰⁵, acabando por ser desacreditada devido à sua própria condição dogmática. Nesse sentido, a tomada de consciência a respeito do caráter “humano, demasiado humano” das afirmações da existência de Deus e de uma realidade suprassensível foi, no entender do filósofo, apenas um desdobramento da própria vontade de verdade:

O quê, perguntado com todo o rigor, *venceu* verdadeiramente o Deus cristão? A resposta está em minha *A gaia ciência*, parágrafo 357: “a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade tomado de modo cada vez mais rigoroso, a sutileza de confessor da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço”²⁰⁶.

201 GC, 125.

202 CI, O problema de Sócrates, 11.

203 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

204 GM III, 27.

205 Idem.

206 Idem.

Ao contrário do que se possa pensar, a morte de Deus não é entendida pelo pensador como um evento repentino, mas como o necessário ponto de culminância do percurso da moral no Ocidente. No capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente tornou-se fábula”, também de *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo discorre sobre a trajetória intelectual das ideias da civilização ocidental e mostra que o evento da derrocada dos valores cristãos se deu por meio de um processo gradual de perda de força – no qual a hipótese moral cristã inicialmente tida como explicação necessária e suficiente para o mundo e para o homem foi, aos poucos, perdendo importância, na medida em que o desenvolvimento da filosofia foi gradualmente relegando ao mundo verdadeiro socrático uma posição cada vez mais distante da realidade, cada vez mais inatingível, “uma ideia tornada desnecessária, *logo*, uma ideia refutada”²⁰⁷ – que culminou no reconhecimento de que aquilo que antes se acreditava ser verdadeiro, eterno e indelével nunca passou de uma criação humana, demasiado humana.

Este reconhecimento de que o antigo alicerce representado pela hipótese moral cristã não é mais capaz de oferecer sustentação e sentido para a vida do homem marcou um momento de crise e perturbação profundas, cujo sentido pode ser melhor compreendido a partir de uma investigação a respeito do termo *unheimlich*, empregado por Nietzsche para caracterizar o nilismo e mantido propositalmente sem tradução pelo fato de nos parecer o ponto de partida ideal para o próximo passo do nosso estudo.

2.5 Nilismo como fenômeno global do Ocidente: a “morte de Deus”

A palavra alemã *unheimlich* é um adjetivo formado por três partes: o prefixo *un-* representa uma negação ou o contrário daquilo que é expresso pelo termo seguinte, a raiz *heim* significa lar, casa, domicílio ou pátria e, por fim, o sufixo *-lich* caracteriza a palavra à qual é acrescentado como um adjetivo. As possibilidades de tradução para o termo são diversas, sendo comum encontrar nos dicionários os termos “medonho”, “horrível”, “pavoroso”, “terrível”, “inquietante”, “estranho” ou “misterioso”. No

207 CI, Como o “mundo verdadeiro” finalmente tornou-se fábula, 5.

que diz respeito ao fragmento que citamos anteriormente, as traduções publicadas em língua portuguesa trazem duas opções diferentes: “mais sinistro” e “mais estranho e mais ameaçador”²⁰⁸.

Contudo, dizer apenas que o niilismo é o hóspede mais sinistro, estranho ou inquietante não nos ajuda a compreender seu sentido no pensamento de Nietzsche: acreditamos que uma compreensão adequada do termo só poderá ocorrer no momento em que se atentar para toda a carga de significado contida no termo *heim*, pois a palavra “lar” expressa por excelência a ideia de um local seguro, conhecido, confiável, estável e tranquilo, ou seja, aquele local onde se acredita estar verdadeiramente a salvo.

Para além das suas diversas possibilidades de tradução, entendemos que o termo *unheimlich* guarda um sentido bastante peculiar e particularmente valioso que pode mostrar o que tencionamos expressar. Muito mais do que um simples terror ou pavor diante de alguma ameaça, este adjetivo expressa um estranhamento e um medo profundos, uma perturbação abissal e constante que é fruto da condição de se estar permanentemente desprotegido, pois o antigo lar, o refúgio outrora conhecido e tido como inabalável, foi perdido e não pode mais ser encontrado.

E o que poderia ser esse refúgio, essa casa tão confiável e preciosa, senão o próprio ideal ascético que, conforme buscamos apresentar, foi visto durante a maior parte da história do Ocidente como a **única** resposta possível para os dramas da existência? Se é razoável que entendamos o ideal ascético de tal maneira, a perda definitiva implícita na compreensão do termo *unheimlich* só pode dizer respeito à própria desvalorização deste ideal, levada a cabo, como foi visto, pelo desdobramento da exigência socrática de buscar a verdade a qualquer preço.

Esse momento de falência é entendido por Nietzsche como o evento fundamental da modernidade, o qual denomina “morte de Deus”. Tal expressão, longe de pretender asserir algo acerca do falecimento de alguma divindade, quer significar uma genuína catástrofe espiritual, um abalo profundo na visão de mundo do homem no momento em que

208 As duas traduções mencionadas se encontram respectivamente em NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Tradução de: TORRES FILHO, R. R. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores). p. 429 e NIETZSCHE, F. *Fragmentos finais*. Tradução de: KOTHE, F. R. Brasília: UnB, 2002. p. 46. Marco Antonio Casanova, em tradução publicada recentemente, adota a mesma opção de Rubens R. T. Filho (NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*: 1887-1889: volume VI. Tradução de: CASANOVA, M. A. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 103.)

ele se vê privado do antigo horizonte de referência a partir do qual sua existência ganhava sentido, passando a experimentar a vida “como se tudo fosse *em vão*”²⁰⁹.

Um dos textos mais importantes e conhecidos dentre aqueles nos quais Nietzsche anuncia o momento da perda definitiva do caráter justificador e legitimador do ideal ascético é o aforismo 125 de *A gaia ciência*:

*O homem louco*²¹⁰ – Vocês não ouviram falar daquele homem louco que em uma clara manhã acendeu uma lanterna, correu até o mercado e gritou incessantemente: “Eu procuro Deus! Eu procuro Deus!”? – Como lá estavam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. “Então ele está perdido?” perguntou um deles. “Ele se perdeu como uma criança?” disse outro. “Ou então ele se mantém escondido? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou?” – assim eles gravavam e riam uns para os outros. O homem louco saltou no meio

209 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

210 É adequado fazer uma ressalva para desfazer um possível engano que poderia ser suscitado pelo título deste aforismo (“Der tolle Mensch” no original). Entendemos que o homem que faz o anúncio da morte de Deus não está mentalmente perturbado por possuir alguma disfunção mental (como a expressão “homem louco” poderia dar a entender), mas que ele se encontra em um tormento agudo porque vivencia a experiência abissal da ausência de qualquer fundamento, a experiência do “em vão”, do *unheimlich*. A nosso ver, a expressão “homem louco”, quando tomada literalmente, pode levar a uma interpretação que suaviza o impacto perturbador, estranho, incômodo e terrível do anúncio de que Deus está morto, pois desloca o foco da situação existencial e situa a causa da atitude estranha do anunciador em um fator externo ao problema (uma patologia mental). Quando se considera o protagonista da breve narrativa deste aforismo como sendo simplesmente um doente mental, assume-se a perspectiva dos demais indivíduos que estão no mercado, os quais estranham o seu comportamento e não compreendem a profundidade do anúncio da morte de Deus (o que pode ser percebido quando se atenta para a postura zombeteira que eles demonstram diante do anunciador). Para estes homens, dizer que Deus está morto não passa de uma leviandade sem sentido ou de uma brincadeira pueril e, portanto, quem diz isso e acende uma lanterna em plena manhã clara é naturalmente considerado um louco. Por outro lado, quando se busca ver a situação do homem como a de um indivíduo que está profundamente perturbado, o problema parece ser recolocado de outra forma, na medida em que se concede maior relevância ao fato de que existe *algo* que perturba profundamente o anunciador, a ponto de ele passar a agir de maneira desesperada. Nesse sentido, acreditamos que o homem que anuncia a morte de Deus está perfeitamente lúcido (e muito mais lúcido do que os outros homens do mercado, uma vez que já tomou consciência da dimensão e das consequências do evento que anuncia, as quais ainda são ignoradas por eles) e que a sua atitude estranha e aparentemente incompreensível à primeira vista não decorre de uma real patologia mental, mas antes de uma condição de aflição extrema, que é fruto da experiência abissal da tomada de consciência de que Deus está morto.

deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “eu lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu! Todos nós somos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós, quando desacorrentamos esta Terra do seu Sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Há ainda um ‘acima’ e um ‘abaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? O espaço vazio não nos sopra a pele? Não ficou mais frio? Não nos vem a noite continuamente? Não precisam as lanternas serem acesas de manhã? Ainda não ouvimos nada do barulho dos coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos nada do cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, nós, assassinos entre os assassinos? Aquilo de mais poderoso e mais sagrado que o mundo tinha até então sangrou sob os nossos punhais – quem nos limpará deste sangue? Com que águas poderíamos nos purificar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos que inventar? Não é a grandeza desse crime grande demais para nós? Não precisaremos nós próprios nos tornar deuses, para ao menos parecermos mercedores dele? Nunca houve um crime maior – e apenas quem nascer depois de nós pertencerá, por esse crime, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Aqui calou o homem louco, e observou novamente seus ouvintes: também eles calaram e olharam para ele com estranheza. Por fim ele jogou sua lanterna no chão e ela se estilhaçou em pedaços e se apagou. “Eu venho cedo demais”, disse ele então, “não é ainda meu tempo. Esse evento enorme ainda está a caminho e vagueia – ele ainda não chegou até os ouvidos dos homens. Raio e Trovão precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, crimes precisam de tempo, mesmo depois que foram cometidos, para serem vistos e ouvidos. Esse crime ainda está mais distante deles do que o astro mais distante – e no entanto eles próprios o cometeram!” – Conta-se ainda que o homem louco, no mesmo dia, invadiu diversas igrejas e lá entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Conduzido para fora e interrogado, ele sempre respondia isso: “Que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”²¹¹

A leitura deste aforismo é extremamente reveladora no que diz respeito ao aspecto aterrador do reconhecimento de que o antigo alicerce sobre o qual se estruturava a visão de mundo do homem ocidental ruiu de modo irremediável. A imagem do homem que, mesmo sabendo que Deus está morto, decide sair pelas ruas do mercado à sua procura, busca expressar uma condição que mescla uma incapacidade em aceitar

a fria constatação do desamparo do ser humano em um mundo sem sentido e uma tentativa de, como um último recurso, buscar, de alguma forma, substituir a ausência da luz do intelecto divino que até então mostrava o caminho para a verdade.

A necessidade de acender uma lanterna em plena manhã clara mostra que, apesar de o Sol brilhar com toda força no céu, o “caminho” – ou, em outras palavras, o sentido – da existência humana encontra-se obscurecido e incerto. Nesse sentido, apenas a luz solar não basta para o homem, pois, sem uma outra luz que seja capaz de lhe dizer como deve viver, ele se sente perdido, cego e indefeso. Nos dizeres de Nietzsche:

A pergunta do niilismo, “*para que?*”, baseia-se no hábito que se fez presente até agora, com a ajuda do qual o alvo parecia posto, dado, exigido de fora – ou seja, por meio de alguma *autoridade sobre-humana*. Depois que se desaprendeu a acreditar nesta, passou-se a procurar, no entanto, conforme o velho hábito, por uma **outra autoridade**, que soubesse *falar definitivamente*, que *pudesse ordenar* alvos e tarefas [...] ²¹².

Um aspecto bastante interessante daquele aforismo se revela no modo como o filósofo utilizou um recurso literário para reforçar de modo ainda mais penetrante o aspecto estranho e incômodo da notícia da morte de Deus. Basta que se atente para a quantidade de perguntas que é colocada logo depois da primeira revelação de que Deus morreu, ocupando uma parcela significativa do corpo do texto e permanecendo todas elas sem resposta. A leitura destas perguntas, uma após a outra, soa maçante e cansativa, quer seja feita em voz alta ou silenciosamente, e essa característica desconfortável permanece no texto mesmo em releituras posteriores. No momento em que se depara com uma mesma pergunta reformulada e reapresentada várias vezes em sequência, o leitor parece encontrar-se em um labirinto ou em um beco sem saída textual, no qual o texto parece não avançar nem retroceder, e as perguntas, ao invés de serem respondidas ou rapidamente abandonadas, repetem-se em uma sequência longa e cansativa.

Entendemos que essa utilização de um recurso literário com vistas a causar uma perturbação no leitor vai diretamente ao encontro do objetivo de Nietzsche no aforismo, que é mostrar que a dificuldade e o

212 KSA 12, 9[43], p. 355-357, outono de 1887.

desconforto são inseparáveis da revelação de que Deus está morto. Ao provocar tal sensibilidade com a sua escrita, o filósofo mostra que não tem a intenção de atingir, com o seu discurso, apenas o âmbito da compreensão racional, mas de fazer com que o leitor vivencie a estranheza e a aridez da situação já no próprio ato de ler.

A sequência de questões que acompanha a revelação da recusa da ideia de Deus (e que pode ser sintetizada na pergunta: “O que será da humanidade agora que o antigo fundamento certo não existe mais?”) mostra que a dimensão do problema não diz respeito apenas à existência singular de cada homem, mas que tal evento repercuta na cultura ocidental como um todo, sendo que as suas consequências podem ser vislumbradas não apenas na filosofia, mas também na política, na arte, na ciência, na história e até mesmo na economia²¹³. Não se trata apenas de uma simples incerteza sobre o que acontecerá ao homem no futuro, mas da destruição do antigo centro de referência, do horizonte a partir do qual se fundava a explicação de todos os acontecimentos com os quais o homem se separava.

Nesse sentido, entendemos que o vazio assustador do *unheimlich* é vivenciado em todo o seu caráter abissal no momento em que o homem, a despeito do seu desejo e esforço em buscar alguma outra luz, encontra como resposta apenas o silêncio. A falta de resposta para a pergunta “por quê?”²¹⁴ mostra que, sem o seu antigo sustentáculo, o homem se encontra definitivamente abandonado, sozinho e impotente.

Por fim, julgamos que a derradeira atitude de destruir a lanterna tem como objetivo mostrar a indignação do homem diante da ignorância e da indolência da massa de ouvintes no mercado, a qual, anestesiada e absorta em suas vidas pusilânimes de pequenas preocupações e “pequenos prazeres”²¹⁵, é incapaz de compreender tanto o acontecimento em toda a sua amplitude quanto a gravidade das consequências dele advindas.

O contraste entre a agonia do homem que anuncia a morte de Deus e o escárnio e a indiferença das pessoas no mercado guarda, ainda, um sentido bastante especial, que, quando devidamente explorado, ajuda a esclarecer de que maneira se pode compreender o fato de que

213 Sobre os traços niilistas na política, na ciência, na economia, na história, na moral e na arte, cf. KSA 12, 2[127], p. 125, outono de 1885/outono de 1886 e KSA 12, 2[131], p. 129, outono de 1885/outono de 1886.

214 KSA 12, 9[35], p. 350, outono de 1887.

215 Za, Prólogo, 5.

um acontecimento tão grandioso como a morte de Deus pode passar despercebido para a grande maioria das pessoas.

Para tanto, é necessário que se atente para um elemento característico dos escritos de Nietzsche, presente já nos textos do primeiro período da sua filosofia²¹⁶: a diferença fundamental entre o homem destacado – o qual, no período tardio, será também referido como o espírito livre, o filósofo-artista ou, ainda, o filósofo do futuro – e o homem comum. Nietzsche emprega o adjetivo “*unzeitgemäß*” (normalmente traduzido como “extemporâneo”) justamente para caracterizar aquele indivíduo que possuiria uma percepção mais ampla e refinada dos acontecimentos, que enxergaria mais longe do que os outros homens, os quais, por sua vez, constituiriam a grande maioria dos seus “contemporâneos” e que, à moda dos jornalistas, permaneceriam totalmente imersos no fluxo dos acontecimentos cotidianos.

Se o homem louco do mercado for entendido como um desses indivíduos de consciência mais refinada, torna-se até previsível que o seu discurso esteja situado fora do seu próprio tempo e, por causa disso, soe estranho e até incompreensível para os outros homens, os quais, autodeclarados ateus, sequer chegaram a perceber a profundidade das implicações acarretadas pelo esfacelamento da ideia de Deus. É por essa mesma razão que o homem louco, ao falar aos quatro ventos buscando encontrar ouvintes que estivessem preparados para compreendê-lo, acabou por perturbar a tranquilidade e a passividade das vidas bovinas dos homens da praça, sendo, por isso, visto como um insano, um perturbador da ordem estabelecida.

2.6 Niilismo como estado psicológico: “niilismo completo” e “niilismo incompleto”

Os homens comuns não são capazes de compreender o problema do niilismo em toda a sua amplitude e, mesmo depois da morte de Deus, continuam acreditando na sua “sombra”²¹⁷, vivendo em um estado denominado pelo filósofo de “niilismo incompleto”²¹⁸. Tal expressão é em-

216 Cf. Co. Ext. III, 7, por exemplo.

217 GC, 108.

218 KSA 12, 10[42], p. 476, outono de 1887.

pregada por Nietzsche para caracterizar justamente a condição na qual, mesmo depois que “a fé em Deus e uma ordenação moral essencial não pode mais ser mantida”²¹⁹, o homem resiste em abandonar o “velho hábito”²²⁰ de fiar sua existência a algum valor supremo e justificador que lhe dê sentido, buscando alguma aspiração leiga para ocupar este espaço que agora se encontra vazio.

Como candidatos a ocupar o lugar do antigo Deus figurariam, segundo o pensador alemão, a ciência²²¹, a “autoridade da **consciência**”, “a autoridade da **razão**”, “o *instinto social* (o rebanho)”, “a **história**”²²² ou ainda qualquer espécie de doutrina ou ideologia que tenha a pretensão de preencher esse vazio existencial. Mesmo que a “verdade da ciência” ou a “realização da política” ou do percurso da “Razão” no Ocidente ainda não estejam totalmente acessíveis para os homens, permanece a crença consoladora no “lugar” a ser ocupado por elas.

Nesse sentido, Nietzsche entende que a crença no Estado, na ciência ou até mesmo na razão enquanto instâncias capazes de oferecer uma resposta definitiva para os dramas do destino da alma e/ou de garantir a felicidade e a realização humanas nada mais seria do que a crença na bem-aventurança religiosa despojada da sua roupagem eclesiástica, ou seja, apenas uma tentativa de alimentar a esperança em alguma verdade superior de validade universal que viria a redimir a humanidade, o que, em última instância, mostraria que na condição psicológica do niilismo incompleto o que há é uma tentativa de “*escapar do niilismo* sem transvalorar os valores”²²³, pois o evento da morte de Deus não causou nenhum avanço no que diz respeito à problematização da dependência do homem contemporâneo com relação a algo externo que garanta segurança e sentido para sua vida.

* * *

219 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

220 KSA 12, 9[43], p. 355-357, outono de 1887.

221 Cf. GC, 344.

222 Idem.

223 KSA 12, 10[42], p. 476, outono de 1887.

Uma parte da pergunta que havíamos tomado como fio condutor da nossa exposição ainda permanece sem resposta: o que significa dizer que o niilismo é um “hóspede”?

Para que se possa compreender o sentido da caracterização do niilismo como um hóspede ou como um convidado²²⁴, devemos atentar para o fato de que, em última instância, fomos nós, ocidentais, que deixamos as portas abertas para ele no momento em que decidimos deixar de considerar a “hipótese moral cristã”²²⁵ como aquilo que ela de fato sempre foi, hipostasiando seu valor e concedendo a ela o posto de única explicação válida para os fenômenos da realidade.

O homem ocidental, na sua ânsia por encontrar algo capaz de preencher o seu *horror vacui*²²⁶, na busca por uma certeza que pudesse livrá-lo da sua insegurança e justificar o seu sofrimento, cristalizou a perspectiva moral cristã como a única verdadeira e, com isso, limitou propositalmente seu campo de experiência, tornando-se, dessa forma, dependente dessa justificação do mundo e da vida. Da mesma forma que se esqueceu de que as ditas “verdades metafísicas” foram criações suas, o homem também se esqueceu de que foi ele quem abriu as portas para esse hóspede indesejado.

Com isso, entendemos que Nietzsche quer dizer que o niilismo, entendido como a desvalorização dos valores mais altos, nada mais é do que uma consequência necessária dessa dependência autoinstituída da cultura ocidental com relação a esses valores. Em outras palavras, a nossa própria civilização foi a responsável pela criação dos fantasmas que viriam a assombrá-la no futuro:

Por que o advento do niilismo é doravante *necessário*? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim – porque nós primeiro temos que vivenciar o niilismo para, assim, ver por detrás dele o que era propriamente o *valor* desses “valores”...²²⁷

224 No fragmento original (KSA 12, 2[127], p. 125, outono de 1885/outono de 1886) o substantivo empregado para se referir ao niilismo é “*Gast*”, que pode ser traduzido como “hóspede” ou “convidado”.

225 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

226 Em latim: “horror ao vácuo”. GM, III, 1.

227 KSA 13, 11[411], p. 189, novembro de 1887/março de 1888.

Nesse sentido, a perspectiva socrático-platônico-cristã, com a sua falência em continuar servindo como alicerce de justificação para a existência, juntamente com as consequências dela advindas, só tem lugar na modernidade devido à prioridade que lhe foi concedida ao longo da história do Ocidente. Isto fez com que aquela moral que era somente mais *uma* interpretação assumisse a posição de *a* interpretação²²⁸ ou, em outros termos, com que aquilo que nunca deixou de ser uma hipótese assumisse o posto e a importância da “verdade” por excelência.

Ora, se as coisas se passam desta forma, a possibilidade de superar essa necessidade de segurança e amparo parece estar presente justamente no âmbito do combate àquela dependência autoinstituída do homem contemporâneo com relação à unilateralidade da perspectiva moral cristã. Isso seria possível, no entender do filósofo alemão, justamente por meio de um questionamento da própria vontade de verdade.

Para ele, tal questionamento representaria o momento em que a ânsia pela verdade se voltaria contra si mesma, no qual se indagaria a respeito do sentido da valorização da verdade e da sua busca a qualquer custo.

Depois que a veracidade cristã extraiu uma conclusão após a outra, ela, no fim, extrai sua *conclusão mais forte*, sua conclusão *contra* si mesma; mas isso ocorre quando ela faz a pergunta: “*que significa toda vontade de verdade?*”...²²⁹

Segundo o pensador, é por meio da problematização da busca pela verdade que se revela a *pudenda origo*²³⁰ deste conjunto de diretrizes que, desde a sua origem, tem por objetivo preservar e favorecer o desenvolvimento de uma certa forma de vida: a vida dos homens de rebanho que necessitam da verdade, pois só com ela se obtém a garantia da segurança e da confiança necessárias à vida em comunidade, rejeitando todo o erro, a aparência e a falsidade como maus em si. Nas palavras de Nietzsche: “‘Deus, moral, resignação’ eram meios de cura em graus terríveis e profundos da miséria”²³¹.

Este questionamento é concluído com a terrível constatação da **radical impossibilidade** da existência de qualquer verdade eterna e imutável:

228 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

229 GM, III, 27.

230 Em latim: vergonhosa origem. A, 42 e 102.

231 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

– O que, no fundo, aconteceu? O sentimento de *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que o caráter global da existência não pode ser interpretado nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*”. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na multiplicidade dos acontecimentos: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é *falso*...; não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se insistir em um *verdadeiro* mundo...

Em suma: as categorias “*fim*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos imprimido um valor ao mundo, foram novamente *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*...²³²

Essa tomada de consciência marca a condição denominada por Nietzsche de “*niilismo completo*”²³³, que se faz presente justamente no momento em que o grau de lucidez a respeito do problema da ausência de sentido se torna tão profundo que ao indivíduo não é mais permitido continuar a se fiar em qualquer forma de consolo ou segurança externa. Em outras palavras, se no *niilismo incompleto* ainda há a tentativa de vincular a existência a alguma justificação ou a algum ideal superior com a expectativa de que estes venham a garantir-lhe um significado válido, o *niilista completo* não pode se permitir tal atitude, pois sua consciência já atingiu um nível no qual seria impossível, sob pena de desonestidade intelectual, levar a cabo essa ilusão:

Questão principal. Em que medida o *niilismo completo* é a consequência necessária dos ideais de até então.

– O *niilismo incompleto*, suas formas: nós vivemos inseridos neste meio.

– As *tentativas de escapar do n[ilismo]* sem transvalorar os valores trazem à tona um resultado contrário: intensificam o problema²³⁴.

Outra característica desse tipo de *niilismo* é, ainda, a presença constante de um conflito que não pode deixar de trazer consigo uma boa dose de sofrimento. A esse respeito, Nietzsche afirma que “Esse antagonismo: *não* valorizar aquilo que nós reconhecemos, e não mais *poder*

232 KSA 13, 11[99], p. 46, novembro de 1887/março de 1888.

233 KSA 12, 10[42], p. 476, outono de 1887.

234 Idem.

valorizar aquilo com o que gostaríamos de nos enganar: resulta em um processo de dissolução”²³⁵.

A partir deste momento, quando a impossibilidade da busca de qualquer refúgio contra o niilismo fica evidente, só resta ao indivíduo o reconhecimento do engano e a posterior constatação – que o próprio autor classifica como “*paralisante*” – de que não é possível mais se “deixar enganar”, devendo o homem, portanto, aceitar o niilismo em sua forma crua, ou seja, a vida como um “em vão”, sem meta nem finalidade”²³⁶:

Nilismo é então o tornar-se consciente do longo *desperdício* de força, o tormento do “em vão”, a insegurança, a falta de ocasião para se restabelecer de algum modo, de ainda repousar sobre algo – a vergonha de si mesmo, como quem tivesse se *iludido* por longo tempo...²³⁷

E como se daria a defrontação com esta condição de ausência de verdades eternas sem que se recorresse a nenhuma redenção consoladora? Novamente, o filósofo identifica diferentes disposições de espírito, agora conforme o tipo de homem. Para os homens fracos, os “animais de rebanho”, aqueles cuja constituição fisiopsicológica é débil e que, incapazes de suportar as dores da existência, necessitam de um ideal e de uma promessa no além para que seu sofrimento seja justificado, este estado, identificado como “niilismo passivo”²³⁸, toma a forma de uma angústia profunda, de uma sensação debilitante de fracasso, depressão, apatia e autodepreciação, pois a existência se torna um fardo pesado demais. O niilismo passivo é o dos homens “*cansados*” que, diante da impossibilidade de contar com seu “*estímulo principal*”²³⁹, esgotam suas forças e são capazes apenas de se arrastarem pela vida.

Contudo, há ainda uma outra postura que, diferentemente do que ocorre com o “*declínio e retrocesso do poder do espírito*”²⁴⁰ presente nos indivíduos de pouca força, surge “em circunstâncias configuradas de modo relativamente mais favorável”²⁴¹. Há aqueles nos quais a tomada de cons-

235 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

236 Idem.

237 KSA 13, 11[99], p. 46, novembro de 1887/março de 1888.

238 KSA 12, 9[35], p. 350, outono de 1887.

239 KSA 12, 7[8], p. 291, final de 1886/primavera de 1887.

240 KSA 12, 9[35], p. 350s.

241 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

ciência sobre a impossibilidade de continuar a se enganar com quaisquer “ídolos” não representa um esgotamento de forças, mas, ao contrário, manifesta-se em uma postura de revolta e destruição; um “furor selvagem” direcionado contra tudo aquilo que é “sem sentido e sem meta”, ou seja, contra toda forma de redenção. A essa postura o filósofo denomina “niilismo ativo”²⁴².

Ao considerarmos essa atitude do niilismo ativo de modo mais detido, somos levados quase que imediatamente a estabelecer uma ponte com a revolta e sede de destruição dos niilistas russos, presente nas primeiras elaborações nietzscheanas sobre o tema. Aquela fúria cega dirigida contra as instituições e os fundamentos da sociedade com a qual o filósofo travou contato primeiramente por meio da leitura de *País e filhos*, em meados da década de 70 do século XIX²⁴³, e que até então representava a única acepção do termo “niilista”, foi apropriada e ressignificada por Nietzsche, passando a representar, no seu pensamento maduro, uma das possíveis formas de reação fisiopsicológica diante do fenômeno maior de esfacelamento de valores.

É evidente que a irrupção de uma atitude violenta como essa não ocorre sem trazer abalos e perturbações à sociedade. Contudo, o pensador alemão não procura, de maneira alguma, evitar essa crise: ao contrário, ele a julga importante e necessária, uma vez que ela possibilitará a seleção e o agrupamento dos indivíduos segundo o seu grau de força e vitalidade:

O *valor de tal crise* é que ela *purifica*, ela amontoa os elementos aparentados e faz com que eles se deterioreem entre si, ela atribui tarefas comuns a homens de modos de pensar opostos – trazendo à luz entre eles os mais fracos, mais inseguros e, deste modo, dando o princípio para *uma ordem hierárquica das forças*, do ponto de vista da saúde: reconhecendo comandantes como comandantes, subordinados como subordinados. **Naturalmente, à distância de todas as ordenações sociais existentes**²⁴⁴.

242 Idem.

243 Cf. VILAS BÔAS, J. P. S. As primeiras elaborações nietzscheanas do niilismo à luz da leitura de Ivan Turguêniev. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATI JR, W. A. (Org.). *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 327-345. Aqui, p. 345.

244 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887, grifo nosso.

Acreditamos que esta passagem, em especial, é particularmente importante para o desenvolvimento da nossa investigação sobre a grande política, pois parece mostrar uma relação direta entre a crise gerada pelo niilismo e o posterior estabelecimento de uma “ordem hierárquica” que distinguiria comandantes e comandados, a qual, por sua vez, não deixa de remeter à grande política.

Considerando o fato de o aforismo 208 de *Além do bem e do mal* citado anteriormente mencionar o estabelecimento de uma “casta dominante sobre a Europa” e, ainda, uma vez que a grande política se apresenta como um contramovimento às práticas políticas do Ocidente – as quais, como foi visto, estão profundamente ligadas aos valores cristãos –, acreditamos que o valor desse fragmento não pode ser negado, sendo ele, talvez, o único que deixa expressa de maneira clara a relação entre a grande política e o niilismo.

Se, por um lado, nos surpreendemos com a existência de uma passagem que aponta uma ligação bastante estreita entre a problemática do niilismo e o surgimento de uma ordenação hierárquica entre os homens, por outro também nos salta aos olhos a peculiar observação inserida pelo pensador no final do fragmento de que “naturalmente” essa hierarquia em nada se relacionaria com qualquer forma de ordenação social.

Julgamos que tal observação de Nietzsche não é casual e que tampouco poderia ser tomada como uma reflexão posteriormente abandonada pelo filósofo. Como pretendemos desenvolver mais detalhadamente no próximo capítulo, a partir da análise de diversas outras passagens (que incluem trechos da obra publicada de fundamental importância para a elucidação do sentido da grande política), acreditamos que essa expressão de fato não diz respeito à instauração de qualquer forma de organização política ou social, mas que estaria relacionada com a tentativa de estabelecer as condições espirituais para o cultivo de determinadas características, as quais, no entender do filósofo, seriam determinantes na obtenção de um grau de desenvolvimento espiritual capaz de eliminar a dependência do indivíduo para com qualquer espécie de verdade externa que garanta sentido e justificação para a sua vida.

2.7 A *décadence* e a crítica às sociedades democráticas e liberais

Não foi apenas a literatura de Turguêniev e o nilismo russo que serviram de fonte para a estruturação do diagnóstico de Nietzsche sobre a modernidade ocidental: as reflexões de Paul Bourget sobre a *décadence* também tiveram grande importância para o filósofo.

Muito embora se possam encontrar menções do termo “*décadence*” em fragmentos póstumos que remontam ao jovem Nietzsche²⁴⁵, foi somente após a leitura do livro de Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*²⁴⁶, feita em 1883, que o filósofo de fato passou a empregá-lo no sentido de crítica social.

O conceito de “*décadence*” diz respeito a um processo de **desagregação ou desorganização das partes com relação ao todo**, o qual seria causado pela diminuição ou pela perda total da capacidade organizatória desta unidade. Como se pode observar na citação a seguir, o autor francês relaciona esse processo tanto com a dimensão artístico-literária quanto com o âmbito de relações político-sociais:

Uma sociedade deve ser assimilada a um organismo. Como um organismo, ela se organiza em uma federação de organismos menores, que se organizam eles mesmos em uma federação de células. O indivíduo é a célula social. Para que o organismo total funcione com energia, é necessário que os organismos menores funcionem com energia, mas com uma energia subordinada, e, para que esses organismos menores funcionem eles mesmos com energia, é preciso que as células que os compõem funcionem com energia,

245 “A palavra *décadence* (sic.) aparece pela primeira vez na obra nietzscheana no final de 1876 ao verão de 1877 (cf. KSA 8, 23[140], p. 453), a partir da crítica de Nietzsche a *Dom Quixote*, de Cervantes, tido pelo filósofo como representação da “*décadence* da cultura espanhola”. OLIVEIRA, J. R. Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATI JR, W. A. (Org.). *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 107-127. Aqui, p. 109.

246 Este livro, que pode, sem dúvida, ser apontado como o mais importante de Paul Bourget, foi publicado em duas versões: a primeira, de 1883, trazia ensaios sobre Balzac, Renan, Flaubert, Taine e Stendhal. Uma segunda versão, com o título de *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine*, data de 1886 e continha textos sobre Alexandre Dumas (filho), Leconte de Lisle, os irmãos Goncourt, Turguêniev e Amiel. Cf. OLIVEIRA, J. R. Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATI JR, W. A. (Org.). *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 111-112.

mas com uma energia subordinada. Se a energia das células se torna independente, os organismos que compõem o organismo total cessam igualmente de subordinar sua energia ao organismo total e a anarquia que se estabelece constitui a *décadence* do conjunto. O organismo social não escapa a essa lei. Ele entra em *décadence* assim que a vida individual é exagerada sob a influência do bem-estar adquirido e da hereditariedade. Uma mesma lei governa o desenvolvimento e a *décadence* desse outro organismo que é a linguagem. Um estilo de *décadence* é aquele no qual a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, no qual a página se decompõe para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra. Os exemplos abundam na literatura atual, corroborando essa hipótese e justificando essa analogia²⁴⁷.

Contrariamente aos argumentos tradicionais que consideram a contínua desagregação e consequente insubordinação dos indivíduos com relação ao conjunto das normas sociais um evento fundamentalmente negativo, Bourget faz uma apreciação positiva desse fenômeno ao chamar a atenção do leitor para a riqueza de criações e valores estéticos que surgiriam a partir dessa postura individualista:

Se, na decadência, os cidadãos são inferiores como artífices da grandeza do país, não serão, talvez, superiores como artesãos da interioridade de suas almas? Se não têm jeito para a atividade privada ou pública, não será porque se entregam demais ao pensamento solitário? Se são maus reprodutores de novas gerações, não será, talvez, porque a abundância das sensações e a excelência dos sentimentos raros os transformou em intérpretes talentosos, estéreis mas refinados, das vontades e das dores? Se são incapazes do devotamento típico de uma fé profunda, não será, talvez, porque sua inteligência bastante desenvolvida libertou-os dos preconceitos e, recapitulando todas as ideias, atingiram aquela equidade suprema que justifica todas as doutrinas, excluindo todos os fanatismos? Sem dúvida, um general germano do século II tinha mais capacidade para invadir o império do que um patrício romano para defendê-lo. Mas o romano culto e de bom gosto, curioso e sem ilusões, como, por exemplo, o imperador Adriano, o César que adorava Tívoli, representava um tesouro mais rico de aquisição humana²⁴⁸.

247 BOURGET, P. *Essais de psychologie contemporaine*: Études littéraires. Paris: Gallimard, 1993. p. 14, apud OLIVEIRA, J. R. Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATI JR, W. A. (Org.). *120 anos de "Para a genealogia da moral"*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 117-118.

248 BOURGET, P. *Essais de psychologie contemporaine*: Études littéraires. Paris: Gallimard, 1993. p. 15. apud VOLPI, F. *O niilismo*. Tradução de: VANNUCCHI, A. São Paulo: Loyola, 1999. p. 48-49.

Assim como Bourget, Nietzsche faz uso do conceito de “*décadence*” como uma chave de leitura tanto para fenômenos políticos quanto para a literatura. Contudo, ao contrário do autor francês, a apreciação deste fenômeno por parte do filósofo alemão é fundamentalmente negativa, como se percebe a partir da leitura do sétimo parágrafo de *O caso Wagner*:

Como se caracteriza toda *décadence literária*? Com o fato de que a vida não mais habita o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase predomina e obscurece o sentido da página, a página ganha vida às custas do todo – o todo não é mais todo. Mas isso é uma alegoria para todo estilo da *décadence*: cada vez mais, a anarquia dos átomos, a desagregação da vontade, a “liberdade dos indivíduos” falando moralmente – expandido para uma teoria política, “direitos *iguais* para todos”. A vida, a vivacidade *mesma*, a vibração e exuberância da vida confinada nas menores formações, o resto *pobre* de vida. Em toda parte paralisia, esgotamento, enrijecimento ou hostilidade e caos: ambos saltando cada vez mais aos olhos quanto mais se ascende a formas de organização mais elevadas. O todo absolutamente não vive mais: ele é justaposto, calculado, artificial. Um artefato²⁴⁹.

A leitura desta passagem em muito contribui para enriquecer a compreensão da crítica de Nietzsche às políticas de orientação liberal e democrática. Quando o filósofo afirma que as reivindicações burguesas modernas de liberdade e igualdade, apoiadas em um humanismo que defende as liberdades individuais e o livre-arbítrio, não conseguem ocultar suas raízes profundamente ligadas à moral cristã²⁵⁰, ele quer se referir ao

249 CW, 7.

250 Tome-se como exemplo o aforismo 62 de *O Anticristo*, onde o pensador afirma que “A ‘igualdade das almas perante Deus’, essa falsidade, esse *pretexto* para os *rancunes* [rancores] de todos os espíritos baixos, esse explosivo de conceitos que no fim se tornou revolução, ideia moderna e princípio decadente de toda ordenação social – é dinamite *cristã*...”. Veja-se também o fragmento póstumo KSA 13, 15[30], p. 424, primavera de 1888: “Desde o cristianismo estamos acostumados com o conceito supersticioso da “alma”, com a “alma imortal” [...] Com esta representação o indivíduo é tornado transcendente; pode-se, por isso, agregar a ele uma importância absurda. De fato foi o cristianismo que primeiro exigiu do indivíduo que ele se alçasse a juiz sobre tudo e todos, a megalomania foi nele quase tornada obrigação: ele fez com que leis *eternas* valessem contra todas as coisas temporais e contingentes! [...] Um outro conceito cristão não menos insano se fez transmitir ainda mais profundamente na carne da modernidade: o conceito da *igualdade das almas perante Deus*. Nele está dado o protótipo de todas as teorias de *direitos iguais*: primeiramente ensina-se à humanidade o axioma da igualdade balbuciando religiosamente, mais tarde faz-se dele uma moral; e, que milagre, que o homem no fim

fato de que ambos – o cristianismo e as políticas liberais – compartilham do mesmo objetivo a longo prazo: operar um “processo de homogeneização dos europeus”²⁵¹ em larga escala, o qual nivelaria a todos indistintamente, buscando eliminar todo e qualquer conflito por meio da supressão de tudo aquilo que se pretenda diferente ou se erga acima do rebanho.

Que não se iludam, portanto, aqueles que crêem que, para Nietzsche, apenas a pequena política ufanista e racista seria responsável pela mediocrização do espírito humano. A despeito de se disfarçarem por detrás de objetivos supostamente elevados como a garantia dos “valores universais de igualdade e liberdade” para toda a humanidade, as políticas liberais também trazem como resultado o apequenamento do espírito.

Por um lado, na pequena política as potencialidades culturais de um povo são soterradas pelo barulho ensurdecador das cantorias patrióticas exaltadas até o último grau, que transformam os homens em um rebanho de engrenagens e ferramentas perfeitamente adaptadas e controláveis no interior da máquina-mosaico estatal. Por outro lado, nas sociedades liberais, os cidadãos – resguardados com toda a tranquilidade e segurança pelos seus direitos individuais – veem-se isolados, cada qual, nos limites estreitos das suas pequenas ambições e interesses mesquinhos, preocupando-se apenas com a sua própria felicidade e conforto imediatos, os quais, por sua vez, estão devidamente encerrados no interior das fronteiras da sua propriedade, do seu individualismo, do seu “livre-arbítrio”.

Ao afirmar que “o todo absolutamente não vive mais: ele é justaposto, calculado, artificial”, Nietzsche se refere à dinâmica infinita e interminável das disputas entre as pequenas ambições individuais e os interesses minoritários, característica dos regimes democráticos e liberais, nos quais cada cidadão se preocupa apenas em garantir seu conforto e satisfação imediatos. Não há ambições culturais elevadas, não há projetos de longa duração. A sociedade se transforma em um deserto, em um amontoado de pequenas criaturas de mente limitada: de últimos homens, míopes e medíocres.

* * *

acabe por tomá-lo a sério, por tomá-lo *na prática*! Quero dizer: politicamente, democraticamente, socialisticamente, indignado-pessimistamente...” Cf. também os fragmentos póstumos KSA 12, 10[82], p. 502, outono de 1887; KSA 13, 14[30], p. 233; GM, I, 5 e CI, Incursões de um extemporâneo, 39.

251 ABM, 242.

As reflexões nietzscheanas sobre a *décadence* e o niilismo parecem evidenciar uma chave de leitura bastante esclarecedora para a compreensão da crítica de Nietzsche à política – e, consequentemente, para o sentido da expressão “grande política”²⁵² –, pois, no entender do filósofo, tais fenômenos estariam presentes em toda esfera política da modernidade. Isso significa que não apenas a pequena política nacionalista e militarista característica dos Estados imperialistas da Europa do final do século XIX seria um sintoma de *décadence*, mas igualmente as principais práticas políticas contemporâneas – a democracia, o socialismo e o anarquismo:

Todas as nossas teorias e constituições de Estado, sem absolutamente excetuar o “Reich” alemão, são decorrências, consequências necessárias da decadência; o efeito inconsciente da *décadence* for tornado senhor até dos ideais de ciências particulares²⁵³.

As práticas políticas modernas têm no último homem²⁵⁴ – aquela criatura mediocrizada e massificada – seu produto principal. A ele pertence a “universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos”²⁵⁵, o que nada mais significa do que a massificação do homem acompanhada da alienação da sua capacidade criativa e da sua independência com relação a algum ideal redentor que lhe garanta segurança e sentido.

Compreendendo a si mesmo como o fim da história²⁵⁶, o último homem é política, social e culturalmente incapaz de tomar partido: na obediência à autoridade do Império, na passividade do “rebanho autônomo democrático” ou na dependência de alguma “verdade” que ofereça sentido para o seu sofrimento, a sua condição uniformizada, limitada e enfraquecida é a mesma.

252 Uma vez que já prestamos esclarecimento acerca do uso irônico que o filósofo fez da expressão “grande política”, queremos deixar claro que, a partir de agora, tal expressão será sempre empregada referentemente à grande política em seu segundo sentido, ou seja, ao contraideal nietzscheano com relação às políticas do seu tempo. Iremos nos referir ao primeiro sentido da expressão como “pequena política”.

253 CI, Incursões de um extemporâneo, 37.

254 Cf. Z, Prólogo, 5.

255 ABM, 44.

256 Cf. ABM, 202 e OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. p. 293.

Nesse sentido, se, por um lado, o mapeamento e a análise dos diferentes sentidos com os quais a expressão grande política foi empregada por Nietzsche nos permitiu concluir que ela se estrutura a partir de uma contraposição às práticas políticas do seu tempo, por outro a compreensão da crítica deste pensador às políticas modernas a partir do contexto mais amplo das suas reflexões sobre o niilismo e a *décadence* revela que o **fator comum** a todas elas – “a fatalidade [...] que jaz escondida na estúpida ingenuidade e credulidade das ‘ideias modernas’, e mais ainda em toda a moral cristã europeia”²⁵⁷ – é justamente o processo de apequenamento, limitação e mediocrização do espírito humano.

É precisamente para ir contra esta fatalidade que o filósofo propõe um novo tipo de homem, o qual seria formado em meio a uma rígida autolegislação e autodisciplina, no interior de um processo de cultivo espiritual que seria capaz de superar a desagregação e a atomização generalizada e de criar tarefas duradouras e de severa responsabilidade para com os séculos futuros.

Nós, que somos de outra fé – nós, para os quais o movimento democrático não é apenas uma forma de decadência da organização política, mas uma forma de decadência do homem, a saber: de apequenamento, como sua mediocrização e rebaixamento de valor. Para onde devemos nós direcionar nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o suficiente para darem o impulso em direção às valorações contrárias e transvalorarem, inverterem “valores eternos”; para precursores, para homens do futuro que atem no presente o nó e a compulsão que compelem a vontade de milênios a *novos* caminhos. Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, como dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empreendimentos de risco e tentativas globais de disciplina e cultivo, para com isso colocar um fim a todo horrível domínio do absurdo e do acaso, o qual até agora chamou-se “história” – o absurdo do “maior número” é apenas sua última forma –: para isto será necessário, algum dia, um novo tipo de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já existiu sobre a Terra em matéria de espíritos ocultos, terríveis e benevolentes desejará parecer pálido e mirrado. A imagem de tais líderes é a que paira diante dos *nostros* olhos [...]”²⁵⁸.

257 ABM, 203.

258 Idem.

Com isso, acreditamos ser possível encerrar este capítulo afirmando que o discurso da grande política em Nietzsche diz respeito fundamentalmente a essa dimensão de cultivo do homem, tendo por objetivo enfrentar o processo generalizado de dependência autoinstituída e limitação dos horizontes culturais da humanidade, característico da cultura moderna de até então. Resta-nos, portanto, buscarmos definir em que consistiria esse cultivo, o que será feito por meio de uma análise da grande política em sua dimensão morfológica – a consideração das funções e dos sentidos específicos desempenhados pelos termos “grande” e “política” –, bem como de uma leitura detalhada das outras passagens nas quais o filósofo trata do tema, tomadas à luz de seus respectivos contextos.

Capítulo 3

A grande política como cultivo espiritual do homem

3.1 Introdução

Se por um lado Nietzsche foi um pensador amplamente conhecido pela sua crítica implacável às instituições e à moral ocidentais, por outro o aspecto positivo ou propriamente construtivo da sua filosofia permaneceu incerto e sujeito a não poucas disputas interpretativas. A história da repercussão das suas reflexões políticas ao longo do século XX – na qual, como vimos, suas ideias foram arrastadas em apoio às posições políticas mais distintas e incompatíveis entre si, que vão da extrema esquerda à extrema direita – foi, talvez, a que mais acrescentou dificuldades ao trabalho filológico-hermenêutico com relação às obras do filósofo, além de espalhar os preconceitos a seu respeito mais arraigados na cultura geral popular, o que acabou por transformar os debates sobre a política nietzscheana em um verdadeiro campo minado.

Às dificuldades históricas são somadas as ressignificações e metamorfoses semânticas operadas pelo pensador em certos conceitos tradicionais do pensamento político e filosófico. Tivemos a oportunidade de perceber que o sentido “negativo” da expressão “grande política” pode claramente ser apontado como o de uma crítica a determinadas práticas políticas do seu tempo, mas o mesmo não pode ser dito do seu sentido “positivo”, o qual passa longe da pretensão de estabelecer princípios para qualquer forma de organização social.

Além disso, como foi visto, as polêmicas referências elogiosas à sociedade hindu em *O Anticristo* – as quais, à primeira vista, pareciam oferecer respaldo à tese que interpreta o filósofo como um apologista da sociedade de castas nos moldes indianos –, quando analisadas à luz de um contexto mais amplo, revelaram-se como nada além de um recurso textual com vistas a enfatizar a sua crítica à moral cristã.

Os labirintos e as armadilhas textuais formados tanto pela carga de preconceitos que historicamente se acumularam sobre a figura de Nietzsche como pensador político quanto pelas margens de manobra para mal-entendidos legadas intencionalmente pelo filósofo aos seus leitores tornam a tarefa de compreensão e esclarecimento das suas ideias políticas ainda mais desafiadora. Uma extrema cautela se mostra necessária no avanço em meio a esse terreno pantanoso.

Na busca por um esclarecimento mais detalhado sobre a grande política, faz-se mister não abandonar as considerações metodológicas desenvolvidas anteriormente. Uma vez que o próprio pensador concedeu tanta importância ao modo peculiar de apresentação e desenvolvimento de suas teses – esforçando-se para evitar definições inequívocas, sistematizações totalizadoras e conclusões definitivas –, fazendo, com isso, da própria escrita um mecanismo de seleção do seu público de leitores, entendemos que nada destoaria mais do propósito de um trabalho hermenêutico que se propusesse a manter fidelidade às intenções do filósofo de Naumburg do que a tentativa de estruturar uma definição sistematizada do sentido verdadeiro e definitivo da grande política.

O manifesto desprezo de Nietzsche por toda forma de “vontade de sistema”²⁵⁹ deve ser tomado como uma importante advertência dirigida aos seus leitores no sentido de alertá-los sobre a sedução, por vezes imperceptível, que se insinua por detrás da suposta segurança oferecida pelas verdades prontas e acabadas, sedução esta que acaba por destruir o caráter fluido dos conceitos, mumificando-os em dogmas cristalizados e impedindo, com isso, uma das experiências mais singulares que o pensador tanto se esforçou para oferecer na sua filosofia: a compreensão do conceito não mais como uma estrutura fixa de sentido, mas como um elemento fluido, passível de apropriações e transposições semânticas as mais diversas.

Diante disso, gostaríamos de enfatizar que a nossa intenção neste momento não é desenvolver uma reflexão sobre a grande política com vistas a determinar de modo definitivo qual viria a ser o sentido último desta expressão. Nosso objetivo é, antes, esclarecer qual a **função** desempenhada por esse conjunto de reflexões na filosofia de Nietzsche. Se, com isso, o resultado final do nosso trabalho corre o risco de se mostrar

259 Tome-se como exemplo o aforismo 26 do capítulo “Máximas e flechas”, de *Crepúsculo dos ídolos*: “Eu desconfio de todos os sistemáticos e desvio deles. A vontade de sistema é uma falta de probidade.”

insatisfatório aos olhos de um leitor ávido por determinações últimas, perguntamos a ele: o que esperar de um trabalho hermenêutico sobre a filosofia de Nietzsche? Um conjunto sistematicamente organizado de verdades prontas e acabadas que ofereça a maior coerência possível, ou antes um convite – uma provocação – a *pensar com* Nietzsche, enfrentando os labirintos característicos de seu fazer filosófico? O que poderia soar mais consoante às intenções desse filósofo: definir um conceito ou “deixar esse conceito *operar*?”²⁶⁰

3.2 A grande política em sua dimensão morfológica

O percurso realizado no segundo capítulo desta obra mostrou que a grande política se caracteriza por uma contraposição radical ao processo de mediocridade cultural e espiritual levado a cabo pelas diferentes modalidades de práticas políticas da modernidade (democracia, socialismo, liberalismo, pequena política, etc.), propondo-se a buscar condições que tornem possível a superação deste apequenamento e massificação generalizada dos horizontes espirituais da humanidade por meio do cultivo de um indivíduo superior.

É importante destacar que, à semelhança do que ocorre com as reflexões acerca do termo “niilismo” e da grande política, a temática do homem superior também não é desenvolvida por Nietzsche com um único sentido. Há leitores, inclusive, que acreditam que a própria variedade de termos empregados pelo pensador para se referir a um tipo de indivíduo elevado – espírito livre, filósofo do futuro, além-do-homem (*Übermensch*), nobre, destacado (*Vornehm*) – é um indício que corrobora esta ausência de univocidade.

Levando em consideração que uma análise minuciosa das variações semânticas do homem superior em Nietzsche exigiria uma pesquisa cuja dimensão extrapolaria o âmbito deste trabalho, buscaremos aqui apenas indicar brevemente três variações abarcadas pelo termo *Übermensch*²⁶¹,

260 LEBRUN, G. O Além-do-homem e o homem total. Tradução de: CACCIOLA, M. L. M. O. In: LEBRUN, G. *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 169-198. Aqui, p. 169.

261 Um desenvolvimento mais detalhado acerca destas diferenciações pode ser encontrado em PASCHOAL, A. E. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: Discurso, v. 12, n. 23, p. 105-121, 2007.

comumente traduzido por “além-do-homem”, no sentido de sobre- ou supra-humano: em primeiro lugar o anúncio profético em *Assim falou Zarathustra*, uma paródia religiosa que se contrapõe ao ideal do último homem, objetivando religar o ser humano não aos céus ou a qualquer divindade transcendente, mas à Terra; em segundo lugar a menção às aristocracias guerreiras na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral* como recurso para pensar a criação de diferentes valorações por parte de diferentes tipos humanos; e, por fim, o tipo resultante da confluência de certas características apresentadas no capítulo IX de *Além do bem e do mal*, intitulado “O que é nobre?,” tais como o *pathos* da distância, além de “um acento na idéia da disposição para o conflito, para a tensão elevada, para tornar-se um campo de batalha”²⁶².

Nossa referência ao homem superior enquanto objetivo a ser almejado pela proposta de cultivo da grande política se aproxima desse terceiro sentido, sendo sublinhada ainda a semelhança – dificilmente casual tratando-se do estilo de escrita de Nietzsche – entre as formas por meio das quais tanto o homem superior quanto a grande política são apresentados pelo filósofo: uma enfática oposição ou um distanciamento com relação àquilo que é considerado normal e amplamente aceito pela cultura, pelos valores e pela sociedade hodiernas, seja o ideal democrático de igualdade, responsabilidade e representatividade, seja o último homem.

Cabe agora, então, perguntar como esse cultivo poderia ocorrer. Em que consistiriam essas condições ou esses meios com os quais a grande política se propõe a atingir os seus objetivos? Para tanto, consideremos inicialmente a dimensão morfológica da expressão: existe um papel específico desempenhado pelos termos “grande” e “política” em Nietzsche?

3.2.1 A “política” da grande política

No primeiro capítulo deste estudo, fizemos uma observação acerca do emprego do termo alemão *umlernen* por Nietzsche em um fragmento póstumo de 1885/1886. No mencionado fragmento, o filósofo afirma que “Basta, chega o tempo em que se inverterá o aprendido (*umlernen*) sobre política”²⁶³. Esse termo também ocorre em outras passagens

262 Ibidem, p. 116.

263 KSA 12, 2[57], p. 87-88, outono de 1885/outono de 1886. Na tradução do verbo *umlernen*, adotamos uma das locuções verbais sugeridas por Rubens Rodrigues Torres

ao longo da sua obra publicada²⁶⁴, sempre no sentido de indicar uma profunda mudança de paradigma, uma reconsideração que desce até as raízes mais profundas, por meio da qual se desaprendem determinados valores ou conceitos, reaprendendo-os de modo diferente.

Tratando-se especificamente do emprego desse termo em referência ao âmbito da política, um aforismo em especial se mostra bastante esclarecedor: o parágrafo 10 do capítulo “Por que sou tão inteligente”, de *Ecce homo*:

Neste ponto faz-se necessária uma grande reflexão. Alguém me perguntará por que relatei propriamente todas essas coisas pequenas e, segundo o juízo tradicional, indiferentes: eu faço mal a mim mesmo com isso, tanto mais se estou destinado a representar grandes tarefas. Resposta: essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, lazer, toda a casuística do egoísmo – são inconceivelmente mais importantes do que tudo o que até agora se tomou como importante. Exatamente aqui **precisa-se começar a inverter o aprendizado**. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são nem ao menos realidades, apenas fantasias. Falando com mais rigor, *mentiras* originadas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “pecado”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação, foram falseadas até a raiz porque se tomou os homens mais nocivos pelos grandes homens – porque se ensinou a desprezar as coisas “pequenas”, quero dizer, os assuntos fundamentais da vida mesma... Nossa cultura atual é ambígua no mais alto grau... O Imperador alemão pactuando com o papa, como se o papa não fosse o representante da hostilidade de morte contra a vida! [...] ²⁶⁵.

Ao mesmo tempo em que afirma que a causa do falseamento das questões referentes à política e à educação reside no tipo de homem que foi até agora considerado “grande”, Nietzsche se distancia desse paradigma e clama pela sua radical transformação. Essa reconsideração radical de tudo o que até agora se tomou como importante não pode deixar de

Filho em nota ao aforismo 103 de *Aurora* (cf. NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores). p. 151).

264 Nietzsche também emprega o verbo *umlernen* em Co. Ext. III, 6; Co. Ext. IV, 4; HHI, 633; HHII, AS, 320; A, 103 e 167; GC, 296; Za, Dos desprezadores do corpo e Do caminho do criador; ABM, 3, 152, 229, 231 e 244 e, por fim, EH, porque sou tão inteligente, 10.

265 EH, Por que sou tão inteligente, 10, grifo nosso.

incluir a política e a educação, haja vista o fato de ambas, na medida em que se encontram subordinadas aos princípios norteadores das diferentes modalidades políticas da época de Nietzsche – as ideias modernas de cidadania, igualdade, fraternidade, etc. –, haverem tido como resultado o predomínio de um tipo de humanidade mansa, gadificada e adaptada.

A partir desse clamor nietzscheano, acreditamos ser justificável a afirmação de que o papel desempenhado pela grande política é justamente o de representar esse processo de inversão ou revisão do aprendizado – que o pensador subsume sob o termo *umlernen* – com relação à política, o qual não deixa de atingir também a cultura e a educação. Resumidamente, a política reaprendida pela base nada mais seria do que a própria grande política nietzscheana.

Se as coisas se passam desse modo, a exploração do sentido da transformação semântica almejada por Nietzsche com o termo *umlernen*, com relação à política, pode nos oferecer esclarecimentos valiosos acerca da grande política, o que será feito neste momento, sendo que, para melhor nos fazermos compreender, tomaremos a liberdade de utilizar uma divisão esquemática e genérica (que sabemos que é imperfeita) das formas de política divididas em duas grandes categorias gerais, conforme sua vinculação ou não com algum princípio moral de origem cristã.

Ao se considerar de maneira genérica o conceito de política como até então foi entendido e praticado, é possível perceber que, independentemente das diferentes formas que assumiu ao longo da história, ele sempre foi compreendido como um conjunto organizado de preceitos teóricos e/ou práticos com a finalidade de garantir a conquista e/ou a manutenção de uma determinada ordenação social com vistas a um objetivo específico, seja ele a maximização do poder do Estado, a igualdade para todos, a cessação permanente do conflito entre as classes ou a garantia das liberdades individuais para o maior número de pessoas possível, por exemplo.

No que diz respeito às modalidades políticas diretamente orientadas para a realização de objetivos de natureza moral cristã – como a democracia, o socialismo, o governo dos reis-filósofos de Platão²⁶⁶ ou o

266 A despeito do aparente anacronismo em mencionarmos o ideal político de Platão como exemplo de política orientada segundo princípios cristãos, chamamos a atenção para a famosa sentença de Nietzsche exposta no prefácio de *Além do bem e do mal*: “[...] cristianismo é platonismo para o ‘povo’ [...]”.

liberalismo, por exemplo –, o desprezo do filósofo é incontestável. Acerca de tais princípios morais, como se viu, o pensador alemão deixa claro que nada mais são do que fantasias que se situam fora da vida, em um além imaginário e que, no fundo, tais práticas políticas nada mais representariam do que instrumentos de domesticação do animal homem.

Contudo, isso não significa que Nietzsche seria um defensor de toda e qualquer forma de política que declaradamente não se oriente pela busca da realização de objetivos enraizados, em última instância, na moral cristã. Ao lançarmos os olhos sobre os principais exemplos de práticas políticas que, consideradas “imorais”, foram objetos de sua atenção, é possível perceber que, conquanto seus elogios a Napoleão²⁶⁷ e a César Bórgia²⁶⁸ sejam notórios, sua rejeição da *Realpolitik* de Bismarck é igualmente estridente.

Com isso, queremos chamar a atenção para o fato de que, embora a reconsideração radical proposta pelo filósofo com relação à política diga respeito ao abandono dos princípios morais e metafísicos “fantasiosos” que até então eram tomados como os mais importantes, esta sua política reaprendida pela base não se deixaria subsumir em uma mera busca do poder; antes, essa “*necessidade do sentimento de poder*”²⁶⁹ em sua forma pura constitui a característica por excelência da pequena política, a qual, como foi visto, “*engole a seriedade para todas as coisas verdadeiramente grandes*”²⁷⁰.

A despeito de César Bórgia, Napoleão e Bismarck compartilharem entre si uma grande ambição pelo poder, é imprescindível destacar uma diferença significativa existente entre eles: se, por um lado, os dois primeiros representaram para Nietzsche o surgimento de figuras destacadas na história do Ocidente, surgimento esse que se deu justamente por meio de uma oposição ao *Zeitgeist* político, cultural e moral de suas respectivas épocas (Napoleão como contraposição aos ideais da Revolução Francesa e César Bórgia como ícone do Renascimento)²⁷¹, por outro

267 Sobre as apreciações nietzscheanas de que Napoleão seria “um dos grandes continuadores da Renascença” e de que, contrariamente à Revolução Francesa, ele não teria buscado quaisquer “trocas de sentimentos floridas e universais”, como é a fraternidade entre os povos, cf. GC, 362.

268 Cf. ABM, 197 e CI, Incursões de um extemporâneo, 37.

269 A, 189.

270 KSA 13, 19[1], p. 539, setembro de 1888.

271 O aforismo 61 de *O Anticristo* esclarece bem a apreciação nietzscheana da importância do Renascimento enquanto contraposição aos ideais cristãos: “Alguém enfim compreende, alguém *quer* compreender o que foi o Renascimento? A *transvaloração dos*

a ambição de superioridade nutrida pelo chanceler e pelo Imperador alemães não passa, para ele, de um sintoma pueril de autoexaltação, pois não tem nenhum móbil cultural por detrás de si nem almeja se contrapor a qualquer dogmatismo – a ponto do filósofo aludir à existência de um pacto entre o Imperador e o papa:

Nada conheço que se contraponha mais profundamente ao sentido *elevado* de minha tarefa do que esta execrável incitação ao egoísmo de povos e raças que agora tem pretensão ao nome de “grande política”; não tenho palavras para exprimir meu desprezo ante o nível espiritual, que agora – na figura do chanceler alemão e com atitudes de oficial prussiano da casa Hohenzollern – se acredita convocado para ser guia da história da humanidade, essa espécie de homem mais ordinária que nem mesmo aprendeu a perguntar lá, onde eu tinha necessidade de raios fulminantes como respostas; essa espécie, junto à qual todo o trabalho da probidade espiritual de milênios foi em vão – isso está muito profundamente *abaixo* de mim, para que tivesse apenas a honra da minha rivalidade. Que eles construam seus castelos de cartas! Para mim, “Impérios” e “Tríplices Alianças” são castelos de cartas... Isso repousa sobre pressupostos, que *eu* tenho na mão... Há mais dinamite entre o céu e a Terra do que se permitem sonhar esses idiotas purpureados...²⁷²

Se as coisas se passam desta forma, um primeiro sentido da inversão operada pelo termo *umlernen* é o que diz respeito à consideração da política não mais como um conjunto de teorias e práticas de gestão ou organização da sociedade tendo em vista a obtenção de um objetivo específico, mas como um meio de cultivo que favoreceria o surgimento de uma nova espécie de homem, radicalmente diferente de todos os homens até então considerados “grandes”²⁷³.

valores cristãos, a tentativa, empreendida com todos os meios, com todos os instintos, com todo o gênio, de trazer a vitória aos *contravalores*, os valores *destacados*... Até agora houve apenas essa grande guerra, até agora não houve uma colocação mais decisiva da questão do que a do Renascimento – *minha* questão é a sua questão: também nunca houve uma forma de *ataque* mais radical, mais direta, conduzida mais rigorosamente em todo o front e direcionada ao centro!” (AC, 61).

272 KSA 13, 25[6], p. 639, dezembro de 1888/início de janeiro de 1889. Cf. CI, O que falta aos alemães, 3.

273 Acerca deste ponto, vale registrar uma observação de Henning Ottmann: “A ‘grande política’ será aquela que não mais forma apenas povos ou nações, mas os próprios homens.” (OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 1999, p. 243).

Neste momento julgamos necessário registrar duas observações de fundamental importância feitas por Henning Ottmann: em primeiro lugar, se é verdadeiro que nos seus textos o filósofo se refere às personalidades históricas Napoleão e César Bórgia como indivíduos destacados, sendo ainda, por vezes, apresentados como exemplos que remetem ao ideal nietzscheano do além-do-homem, é fundamental ressaltar que a figura do além-do-homem não se deixa identificar exatamente com eles²⁷⁴.

Em segundo lugar, embora a inevitável lembrança das atrocidades perpetradas no início do século XX em nome do ideal nazista de produção da raça ariana pura tenham legado uma carga de sentido muito pesada a toda forma de discurso sobre o cultivo de uma raça superior, deve-se deixar claro que o emprego do termo “cultivo” pelo pensador diz respeito a um âmbito de evolução espiritual e de superação de determinadas condições culturais do nosso tempo, sendo que o seu uso está diretamente relacionado com a oposição à “domesticação”²⁷⁵ levada a cabo pelas ideias políticas modernas, e não com qualquer apologia de cultivo eugenístico:

Nietzsche nunca delineou claramente a imagem de seu ideal, do “além-do-homem”. Mesmo a sua relação exata com os “novos senhores da Terra” permaneceu obscura. Uma coisa, no entanto, não deveria ser ignorada: se aos “novos senhores” também se referiu muitas vezes como uma “casta”, o “além-do-homem” – um símbolo para os indivíduos – não deveria se fazer compreensível por meio de uma herança ou um “cultivo” biológico. Ele era um tipo não herdável, um “acaso feliz”, um lampejo efêmero da “grandeza”. Era, como o gênio, aparentado ao *décadent*, altamente complicado e em perigo extremo, enquanto a evolução se situa ao lado dos não-complicados e não-extremos (cf. KSA 13, 14[133], p. 315, primavera de

274 Nesta mesma linha interpretativa também caminha o trabalho de Jorge Viesenteiner, que inclusive menciona um trecho do *Crepúsculo dos ídolos* em suporte a esta tese: “A preparação destas condições de advento [do homem superior] não consiste na pretensão de se retornar a algum tipo humano do passado, uma espécie de herói trágico dos tempos homéricos, ou mesmo uma espécie de Napoleão. Não se trata de tentar fazer renascer um determinado contexto político de antes, mesmo porque ‘o que antes não se sabia e o que hoje se sabe, se se poderia saber, – é que não é possível nenhuma *involução*, nenhum retorno para trás em qualquer sentido ou grau. [...] Todavia hoje existem complicados que sonham como meta que todas as coisas *caminhem como caranguejos*.’ (CI, Incurções de um extemporâneo, 43).” VIESENTEINER, J. L. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 140.

275 OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. p. 259. Cf. CI, Os melhoradores da humanidade.

1888). A formação – seja enquanto autossuperação moral, seja enquanto criação artística – era o meio para produzir esses homens, e não o “cultivo” biologicamente compreendido²⁷⁶.

É nesse sentido que também se orienta nossa interpretação da conhecida alegoria do prefácio de *Assim falou Zaratustra* sobre o homem, o além-do-homem e o macaco, na qual a personagem criada por Nietzsche parece, à primeira vista, dar a entender que o surgimento do além-do-homem poderia ser compreendido sob a ótica darwinista de uma evolução da espécie humana:

E Zaratustra falou assim ao povo:

Eu ensino a vocês o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que vocês fizeram para superá-lo?

Até agora todos os seres criaram algo acima de si mesmos; e vocês querem ser a vazante dessa grande maré cheia e preferem retroceder ao animal, em vez de superar o homem?

Que é o macaco para o homem? Uma gargalhada ou uma vergonha dolorosa. E isso também deve o homem ser para o além-do-homem: uma gargalhada ou uma vergonha dolorosa.

Vocês fizeram o percurso do verme ao homem, e muito em vocês ainda é verme. Outrora vocês foram macacos e também agora o homem ainda é mais macaco do que qualquer macaco. [...]

Depois ele falou assim:

O homem é uma corda amarrada entre animal e além-do-homem – uma corda sobre um abismo.

Uma perigosa travessia, um perigoso estar no caminho, um perigoso olhar para trás, um perigoso tremer e permanecer parado.

O que é grande no homem é o fato de ele ser uma ponte e não uma finalidade: o que pode ser amado no homem é que ele é um *ir acima* e um *ir abaixo*²⁷⁷.

276 Ibidem. p. 269-270. Esta mesma opinião é partilhada por Thomas H. Brobjer, que afirma que o filósofo emprega o termo “cultivo” para se referir a uma “educação, disciplina espiritual ou formação” e, ainda, apresenta três outros argumentos no sentido de rejeitar as leituras darwinistas e racistas do cultivo nietzscheano. BROBJER, T. H. *Züchtung*. In: OTTMANN, H. (Org.). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2000. p. 360-361.

277 Za, Prefácio, 3 e 4. Tomamos a liberdade de verter *Übergang* e *Untergang* por, respectivamente, *ir acima* e *ir abaixo* não apenas com o objetivo de ressaltar o jogo de

Henning Ottmann também faz uma declaração bastante esclarecedora a respeito desta passagem:

Foi a primeira parte do *Zarathustra*, com sua lição do “além-do-homem”, que se tornou motivo para as incontáveis interpretações darwinistas e progressistas. Mas esse início da obra deve ser compreendido a partir da lógica de sua composição. [...] Quem não conhece os pensamentos decisivos de Nietzsche poderia ler: macaco – homem – além-do-homem, uma progressão darwinista. Quem conhece as lições de Nietzsche irá entender: animal ou além-do-homem, época da decisão se o caminho irá conduzir ao “último homem” ou ao “além-do-homem”²⁷⁸.

Concordamos com Ottmann a respeito da ideia de que o objetivo do filósofo nesta passagem não seria anunciar o além-do-homem como uma nova espécie de homem biologicamente evoluída em moldes darwinistas e de que a metáfora do homem como uma corda entre o macaco e o além-do-homem tampouco denotaria uma escala progressiva. Esta metáfora parece, antes, querer indicar que a atual conjunção política, cultural e moral das sociedades ocidentais possibilita uma **decisão**, uma escolha entre dois caminhos possíveis: o *ir abaixo* rumo à mediocrização e limitação das potencialidades criadoras e espirituais do homem ou o *ir acima* rumo às novas possibilidades do além-do-homem, enfrentando a dureza e o perigo do nilismo encarados de frente sem o recurso a qualquer ideal redentor.

Essa ressignificação política almejada por Nietzsche também traz em si um segundo elemento de inversão semântica: a grande política, na medida em que passa a ser compreendida como o meio de cultivo de um tipo de homem destacado, não nutre e não pode mais nutrir a clássica pretensão de universalidade partilhada por todas as formas de política tradicionais, pois a própria possibilidade de se apontar indivíduos des-

palavras realizado entre termos de mesma raiz linguística, mas também para chamar a atenção do leitor para um viés interpretativo que procura entender a metáfora nietzscheana do macaco – homem – além-do-homem não como uma progressão, mas como uma possibilidade de decisão entre duas alternativas, sendo que uma delas representa a ascensão do homem a uma condição espiritual superior e a outra o seu retrocesso rumo ao cerceamento de seus recursos criativos e à sua dependência com relação a alguma instância externa que lhe garanta segurança e um sentido para a vida.

278 OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. p. 269.

tacados já exige, como pré-requisito, a existência de um contraste entre eles e as massas.

Em outras palavras, da mesma forma que a grande política é anunciada por meio de uma contraposição²⁷⁹ à “unilateralidade político-moral do Ocidente”²⁸⁰, assim também o homem cultivado e destacado surge como uma contrafigura aos homens domesticados, de tal modo que a existência desta massa de “últimos homens” mostra-se como um elemento necessário para que possa existir o contraste a partir do qual o homem destacado poderá emergir. Disto decorre, portanto, o fato de que a grande política não se dirige e nem pode se dirigir a todos.

Todavia, a importância concedida pelo filósofo à necessidade da existência do último homem, bem como das condições políticas responsáveis pelo seu engendramento, é muito maior do que a mera exigência de que haja um contraste entre este último e os homens de exceção. Em um importante aforismo de *Além do bem e do mal*, ele argumenta que as condições mediocrizantes características da cultura e da política modernas também seriam adequadas para a emergência de um tipo de homem superior:

Chame-se de “civilização”, “humanização” ou “progresso” aquilo com o que agora se busca identificar os europeus; chame-se simplesmente, sem louvar ou censurar, com uma fórmula política, o *movimento democrático* da Europa: por trás de todas as fachadas morais e políticas a que se referem tais fórmulas, realiza-se um monstruoso processo *fisiológico*, que prossegue cada vez mais – o processo de uma homogeneização dos europeus, sua crescente desvinculação das condições sob as quais surgem raças ligadas a clima e classe, sua independência cada vez maior de todo meio *determinado*, que por séculos se inscreveria em corpo e alma com exigências idênticas –, o lento advento de um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, o qual, falando fisiologicamente, possui como característica típica um máximo em força e arte de adaptação. Esse processo do *europeu em transformação*, que pode ser retardado por meio de grandes recaídas no

279 Tal é a ênfase concedida por Henning Ottmann a este aspecto de contradiscurso da grande política que ele chega a afirmar – ressaltando um elemento de proximidade entre a política de Nietzsche e de Platão – que “A ‘grande política’ de Nietzsche não se justifica a partir de si própria. Assim como a utopia de Platão era um contraprograma à democracia e à polis que se desintegrava, também a ‘grande política’ de Nietzsche era uma contrafigura à democratização da Europa” (Ibidem, p. 293).

280 Cf. VIESENTEINER, J. L. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 22.

ritmo, mas talvez justamente por isso ganhe e cresça em veemência e profundidade – ao qual pertence a tempestade e ímpeto ainda agora furiosa do “sentimento nacional”, assim como o anarquismo agora ascendente –, esse processo provavelmente trará resultados com os quais seus promotores e apologistas ingênuos, os apóstolos das “ideias modernas”, menos gostariam de contar. **As mesmas condições novas sob as quais uma igualização e mediocrização do homem em geral será gradualmente desenvolvida – um homem animal de rebanho, útil, laborioso, utilizável de múltiplas maneiras e hábil – são altamente apropriadas a dar origem a homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade.** Pois enquanto toda força de adaptação, que sempre experimenta condições variáveis e começa um novo trabalho com cada geração, quase com cada década, não torna possível a *potência* do tipo de modo algum; enquanto a impressão geral causada por tais futuros europeus provavelmente será a de múltiplos trabalhadores tagarelas, fracos de vontade e extremamente utilizáveis, os quais *precisam* do senhor, do mandante, como do pão de cada dia; enquanto a democratização da Europa traz como resultado, portanto, a produção de um tipo finamente preparado para a *escravidão*: o homem *forte*, caso singular e excepcional, precisará ficar mais forte e mais rico do que talvez jamais foi até agora – graças à ausência de preconceitos em sua educação, graças à monstruosa multiplicidade de exercício, arte e máscara. Eu queria dizer: a democratização da Europa é, ao mesmo tempo, um ato involuntariamente organizado para o cultivo de *tiranos* – entendendo a palavra em todo sentido, também no mais espiritual²⁸¹.

À luz desse aforismo – e considerando a argumentação desenvolvida no primeiro capítulo –, acreditamos ser suficientemente justificável a completa rejeição da hipótese interpretativa que entende as condições de cultivo dos mencionados homens de exceção como caracterizadas por algum conjunto de prescrições ou preceitos de natureza propriamente política, que de alguma forma divergiram das práticas políticas modernas.

Pelo contrário, entendemos que, assim como Nietzsche nunca teve a intenção de evitar o processo global de desvalorização dos valores até então creditados como mais elevados, salientando até a necessidade de se enfrentar e radicalizar a condição de niilismo, levando o problema até as suas últimas consequências²⁸², ele não advoga a substituição da pequena política e das outras políticas orientadas pelas “ideias modernas” por qualquer outra forma de regime político, a despeito de sua condenação veemente dos efeitos nocivos destas, indicando que é justamente

281 ABM, 242, grifo nosso.

282 Cf. KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

por meio da ampliação destas mesmas práticas e da sua intensificação em todo o Ocidente que poderão surgir homens de exceção:

Trata-se de compreender, portanto, que apenas pela radicalização de um processo decadencial até suas raízes é que a *superação* da pequena política, cuja empresa prática é levada a termo pelo projeto da Grande Política, aponta no horizonte como *possível*²⁸³.

Por fim, observamos que esse caráter não universal da grande política vai diretamente ao encontro do esforço de Nietzsche em selecionar seu público de leitores, ou seja, de não escrever para todos. O pensador também se esforça, aqui, para conceder uma “margem de manobra para mal-entendidos”, visto que um leitor não familiarizado com as especificidades semânticas do seu discurso sobre a política muito provavelmente acabaria por interpretar ideias como a do cultivo de uma raça de senhores a partir do seu sentido literal, ou se deixaria influenciar pela carga de preconceitos que ao longo da história a ela se agregaram.

Com isso, acreditamos ter mostrado de que modo o filósofo alemão, por meio do termo *umlernen*, opera uma resignificação do conceito de política, a qual traz como consequência a reconsideração do seu próprio lugar e finalidade. Não se trata mais de compreender a política como um conjunto de meios de organização social com vistas a proporcionar melhores condições de vida para todos, mas sim de compreendê-la como um esforço deliberado para cultivar homens de exceção.

3.2.2 O “grande” da grande política

Da mesma forma que buscou operar uma transformação semântica no conceito de política por meio do emprego do termo *umlernen*, perguntamo-nos se o motivo que levou Nietzsche a utilizar o adjetivo “grande” poderia se resumir apenas a um arroubo de orgulho, a alguma demasiada pretensão nutrida pelo filósofo ao qualificar desse modo algumas dentre as suas reflexões, ou se, pelo contrário, ao escrever sobre a grande

283 VIESENTEINER, J. L. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 127.

política, a grande saúde²⁸⁴, a grande razão²⁸⁵ e o grande homem²⁸⁶, entre outros temas, ele não teria a intenção de transmitir algum conteúdo específico.

Levando em consideração apenas o contexto no qual Nietzsche emprega a expressão grande política, o adjetivo “grande” remete imediatamente ao ideal de supranacionalidade, o qual se contrapõe à divisão da Europa em pequenos Estados, como bem destacou Henning Ottmann:

A “grande política” herda do espírito livre a pretensão de ser a política para os bons europeus. Aqui se apresenta um sentido literal de grandeza: extensão, contraposta à divisão em pequenos Estados e aos interesses dinásticos. Grandeza como supranacionalidade. O olhar sobre a Europa libertado dos “atávicos acessos de patriotismo e apego à terra natal” (ABM, 241)²⁸⁷.

Contudo, uma análise mais detida do termo, como a realizada por Werner Stegmaier – que atenta não apenas para o contexto da unilateralidade político-moral contra a qual o discurso nietzscheano se dirige, mas também para uma comparação entre a grande política e as outras expressões que também são formadas pelo adjetivo “grande” –, revela que, além de remeter ao ideal de superação dos interesses mesquinhos

284 HHI, prefácio, 4; GC, 382; GM, II, 24; EH, Assim falou Zaratustra, 2; e KSA 12, 2[97], p. 108, outono de 1885/outono de 1886.

285 A, 107; Za, Dos desprezadores do corpo; ABM, 201; EH, Por que sou tão sábio, 6; KSA 13, 14[111], p. 288, primavera de 1888; KSA 13, 23[2], p. 600, outubro de 1888; e KSA 13, 24[1], p. 615, outubro/novembro de 1888.

286 FT, 1; Co. Ext. II, 9; HHI, 61, 163, 174, 460, 594; HHII, OS, 191; HHII, AS, 216; A, 285; GC, 208; Za, Das moscas da feira; ABM, 97, 269; CI, Incursões de um extemporâneo, 44; NW, O Psicólogo toma a palavra, 1; KSA 7, 7[31], p. 145, final de 1870/abril de 1871; KSA 7, 14[28], p. 387, primavera de 1871/início de 1872; KSA 7, 27[21], p. 592, primavera/verão de 1873; KSA 7, 29[40], p. 642, verão/outono de 1873; KSA 7, 29[41], p. 642, verão/outono de 1873; KSA 8, 17[87], p. 311, verão de 1876; KSA 8, 23[133], p. 450, final de 1876/verão de 1877; KSA 9, 3[141], p. 94, primavera de 1888; KSA 9, 6[16], p. 194, outono de 1880; KSA 9, 7[177], p. 353, final de 1880; KSA 9, 7[232], p. 365, final de 1880; KSA 9, 11[287], p. 551, primavera/inverno de 1881; KSA 9, 12[33], p. 581, outono de 1881; KSA 9, 21[3], p. 683, verão de 1882; KSA 10, 3[1], p. 102, verão/outono de 1882; KSA 11, 32[20], p. 417, inverno de 1884/1885; KSA 11, 36[3], p. 550, junho/julho de 1885; KSA 11, 37[13], p. 588, junho/julho de 1885; KSA 13, 11[179], p. 78, novembro de 1887/março de 1888; KSA 13, 11[299], p. 126, novembro de 1887/março de 1888; KSA 13, 15[6], p. 403, primavera de 1888; KSA 13, 16[39], p. 497, primavera/verão de 1888; e KSA 13, 23[4], p. 604, outubro de 1888.

287 OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. p. 242.

das dinastias europeias, o termo “grande” traz em si uma significação mais profunda que diz respeito ao modo como a grande política opera com relação àquilo que lhe é contraditório:

Em sua obra tardia, o filósofo denomina “grande” não àquilo que predomina sobre outros, mas àquilo que não é negado por sua contradição, que não é destruído por ela, que, por meio dela, torna-se ainda mais fecundo, que pode crescer com a ajuda dela. Assim, a “grande razão do corpo” faz da “pequena razão” – da “razão pura” – seu instrumento e brinquedo (*Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo); uma “grande saúde” pode se “abandonar” a doenças graves e, com isso, tornar-se ainda mais robusta (*A Gaia Ciência*, §382); “a grande vida” vive-se a partir da guerra (*Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como antinatureza, §3); a “grande tolerância” pode tolerar a intolerância com “*magnânimo* autocontrole” e ainda crescer nela (*O Anticristo*, §38) e o “grande estilo” pode unir o *pathos* mais elevado com sobriedade e jovialidade (*Ecce Homo*, Por que escrevo livros tão bons, §4). Nesse sentido, “grande política” é a política que encerra em si aquilo que comumente lhe é contrário, espírito em forma de moral, religião, ciência, filosofia ou simplesmente “guerra dos espíritos”. Ainda nas suas anotações temerárias sobre a “grande política”, que o filósofo rascunhou na virada para o ano de 1889, interessa a ele abordar uma política de guerras “não entre povo e povo” e “não entre classes”, porém, contra “todos os absurdos acasos de povo, estado, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre ascensão e declínio, entre vontade de vida e *desejo de vingança* contra a vida, entre honestidade e mentiras traiçoeiras...”²⁸⁸.

Nesse mesmo sentido caminha a leitura de Jelson Oliveira, que desdobra essa capacidade da grande política de crescer e se fortalecer por meio do acolhimento das suas oposições em quatro âmbitos distintos: o da autossuperação, o da diferença como acolhimento das oposições, o da valorização do conflito e o da noção de hierarquia, os quais representam, no seu entender, as dimensões que compõem aquilo por ele entendido como uma “transliteração conceitual”²⁸⁹ operada por Nietzsche por meio do termo “grande”:

288 STEGMAIER, W. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*. Tradução de: VILAS BÔAS, J. P. S. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 1, p. 173–206, 2011. Aqui, p. 200.

289 OLIVEIRA, J. R. A Grande Ética de Nietzsche. *Revista Índice*, v. 3, n. 1, p. 112, 2011.

Essa análise faz emergir dessas expressões que fazem uso do adjetivo *grosse* algumas características comuns, entre as quais se pode inventariar, a título antecipatório: [1] a noção de autossupressão ou autossuperação (só da vivência mais própria dos valores vigentes é possível fazer emergir, pelo seu esgotamento e decadência, a transvaloração); [2] a diferença como aceitação das oposições (rompendo, assim, com a tradição metafísica dualista que afastou os opostos negando a possibilidade que um nasça do outro [HHL, 1], Nietzsche expressa a doença como exigência da cura, a destruição como exigência da criação, a alma como sintoma do corpo etc.); [3] a valorização do conflito como crítica à unilateralidade e hegemonia de uma interpretação ou força sobre a multiplicidade e perspectiva existencial (o que ocorreria em âmbito vital em geral e no humano em particular, já que o corpo passa a ser entendido como arena das pulsões e, por isso, o campo mais rico para a filosofia que se estabelece como crítica à hipertrofia da razão); [4] a noção de hierarquia como resultado da valorização do *pathos*, enquanto âmbito dos afetos e medida de estabelecimento das distâncias e sobreposições de forças interpretativas.

No limite, são essas quatro questões que explicam a noção de elevação, autossuperação e alcance de um terreno *para além*. Autossupressão, diferença, conflito e hierarquia formam o âmbito de práticas filosófico-morais consideradas por Nietzsche através do adjetivo “grande”. Não à toa, “grande” está associado a “nobre”, como aquele que consegue vivenciar essas condições sem definhar, ao contrário, nelas encontrando razões para seu próprio fortalecimento²⁹⁰.

As duas últimas leituras mencionadas parecem confirmarem-se, de fato, quando lançamos os olhos para o aforismo 8 da primeira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, no qual Nietzsche descreve o evento da condenação e crucificação de Cristo como uma “grande política da vingança”:

Esse Jesus de Nazaré, como a encarnação do evangelho do amor, esse “salvador”, arauto da vitória e da bem-aventurança dos pobres, dos doentes, dos pecadores – não era ele a sedução em sua forma mais sinistra (*unheimlichsten*) e irresistível, a sedução e a via tortuosa exatamente rumo àqueles valores e inovações *judaicas* do ideal? Não teria Israel alcançado, justamente pela via tortuosa desse “salvador”, desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, o último objetivo de seu rancor sublime? Não pertence à oculta arte negra de uma verdadeiramente *grande* política da

290 Ibidem, p. 5-6.

vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de ação lenta e premeditada, o fato de Israel mesmo ter de renegar como um inimigo mortal ante o mundo inteiro e pregar na cruz o verdadeiro instrumento de sua vingança, para que, com isso, o “mundo inteiro”, ou seja, todos os inimigos de Israel, pudesse morder justamente esta isca sem suspeitar? E, por outro lado, alguém poderia, a partir de todo o refinamento do espírito, imaginar uma isca ainda *mais perigosa*? Algo que igualasse em força atrativa, inebriante, narcotizante, corruptora aquele símbolo da “santa cruz”, aquele paradoxo terrível de um “Deus na cruz”, aquele mistério de uma inimaginável, derradeira, extrema crueldade e autocrucificação de Deus *para salvação do homem*? Pelo menos é certo que *sub hoc signo* [sob este signo], Israel, com sua vingança e sua transvaloração de todos os valores, até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais destacados*²⁹¹.

Muito embora o emprego da expressão “grande política” nesse aforismo não tenha sido feito para se referir ao projeto filosófico nietzscheano de contraposição às práticas políticas de seu tempo com vistas ao desenvolvimento de um tipo de homem destacado²⁹², queremos chamar a atenção para a significativa contribuição que a sua análise oferece para o esclarecimento do sentido particular concedido pelo filósofo ao emprego do adjetivo “grande”. Nesse aforismo, a expressão “grande política da vingança” é utilizada para tentar explicar a singularidade da repercussão que a condenação e a morte de Cristo tiveram no então cristianismo nascente. Considerando que, no entender de Nietzsche, a própria figura viva de Jesus já era, em si mesmo, a encarnação da sedução

291 GM, I, 8.

292 Embora não discordemos inteiramente da possibilidade de se especificar um terceiro sentido para a expressão “grande política” unicamente com base no emprego diferenciado que ocorre neste aforismo, acreditamos que tal diferenciação adicional em nada contribuiria para esclarecer a compreensão da proposta nietzscheana de cultivo de um tipo humano mais elevado – o que nos parece ser o cerne da reflexão acerca da grande política. Antes de mais nada, é fundamental atentar para o fato de que a expressão, aqui, não ocorre sozinha, estando acompanhada da explicação adicional “da vingança” (*grossen Politik der Rache*). Isto, somado ao fato da “grande política da vingança” compartilhar com a grande política propriamente nietzscheana o conteúdo semântico da resignificação operada pelo adjetivo “grande”, faz com que pensemos que a ocorrência desta expressão poderia ser melhor compreendida como resultado de uma composição entre dois conceitos ou duas ideias distintas com vistas a explicar um acontecimento. Na busca pela formulação de um conceito que pudesse abranger o modo singular como se deu a expansão do cristianismo pelo Ocidente a partir da crucificação e da morte de Cristo, entendemos que Nietzsche precisou combinar duas ideias distintas (a ideia de grande política e a ideia de vingança) para conseguir atingir seu objetivo.

exercida pelo ideal ascético em sua forma mais irresistível, seria natural pensar, à primeira vista, que sua condenação e posterior crucificação por Israel representariam uma espécie de autodestruição, um acontecimento terrível que traria como consequência o aniquilamento e a derrocada do ideal ascético. Contudo, o que de fato ocorreu foi justamente o oposto do esperado, ou seja, a morte do redentor foi o evento que deflagrou a expansão de tal ideal ascético por todo o mundo de forma mais intensa.

Com isso, ainda que esse evento particular de disseminação da perspectiva moral cristã pelo Ocidente – o qual foi denominado pelo pensador alemão por meio de uma composição conceitual entre as ideias de grande política e de vingança²⁹³ – não almeje os mesmos objetivos que a proposta nietzscheana de cultivo de um tipo de homem superior, ele compartilha com a grande política – bem como com a grande saúde, com a grande razão, entre outras – os **meios** para a efetivação de seus respectivos fins. Assim, a “grande política da vingança”, na medida em que representa um crescimento, um fortalecimento e uma expansão ocorridos a partir da efetivação daquilo que lhe seria mais contrário, opera de modo similar à grande política, a qual também tem por meta

293 Em apoio à nossa tese de que a ocorrência da expressão “grande política da vingança” não caracterizaria um terceiro sentido distinto da grande política, mas seria o resultado de uma junção entre dois conceitos distintos, queremos chamar a atenção para o fato de que ocorrências deste tipo não são tão incomuns em trabalhos filosóficos quanto se possa pensar à primeira vista. Tomemos, por exemplo, o conceito de “banalidade do mal”, cunhado por Hannah Arendt para espelhar a singularidade do programa institucionalizado de extermínio sistemático do povo judeu levado a cabo pelo Estado nazista. Os genocídios e massacres de grandes populações não eram novidade na época da composição da obra *Eichmann em Jerusalém*; contudo, por mais diferentes que possam ter sido os juízos que historicamente foram feitos acerca deles (quer um determinado massacre tenha sido encarado como sinal de “progresso” e/ou avanço impiedoso de uma civilização tecnologicamente mais avançada sobre populações indígenas, quer como uma catástrofe enviada pelos deuses cuja ocorrência já teria sido de algum modo prevista, sendo, portanto, aguardada, entre outros), nenhum genocídio antes do massacre perpetrado pelo terceiro Reich havia sido encarado de modo “banal”, sendo coordenado por funcionários que encaravam o trabalho de organização dos comboios que seguiam para os campos de extermínio apenas como o cumprimento de suas funções. Em suma, um genocídio reduzido a nada mais do que um conjunto de procedimentos burocráticos de natureza técnico-administrativa. Assim como a expansão do cristianismo primitivo para Nietzsche, a natureza absolutamente peculiar da solução final nazista exigiu da pensadora alemã uma composição conceitual, na qual os conceitos de “mal” e “banal” precisaram ser combinados de forma inédita até então. ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de: SIQUEIRA, J. R. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

superar a condição vulgarizadora da sociedade e da cultura atuais por meio da radicalização das suas próprias práticas mediocrizantes.

Tendo em vista que a análise dos sentidos peculiares que o pensador procurou expressar por meio dos termos “grande” e “política” nos revelou que o mencionado cultivo dos homens de exceção não faz sentido se compreendido como algum tipo de ambição de cunho biológico, racista ou eugenístico e que o projeto da grande política tampouco se propõe a postular quaisquer parâmetros ou fundamentos com vistas à alteração das condições políticas e sociais vigentes – mas que, antes, procura justamente levar estas condições até as suas últimas consequências para só então superá-las –, resta-nos a questão a respeito de o que se poderia entender sob o termo “cultivo”.

Uma primeira indicação valiosa para responder a esta questão se revela em um comentário de Henning Ottmann, no qual, ao se referir a um importante fragmento póstumo sobre a grande política, o autor afirma que “também quando ele [Nietzsche] quer tornar a ‘fisiologia’ ‘senhora sobre todas as outras questões’ (KSA 13, 25[1], p. 637) – ‘cultivo’ é essencialmente um conceito moral, representa formação e disciplina”²⁹⁴.

Outra indicação preciosa surge ao considerarmos a grande política a partir das mencionadas quatro dimensões que compõem o âmbito de ressignificação abarcado pelo termo “grande”: a autossuperação, a diferença como acolhimento das oposições, a valorização do conflito e a noção de hierarquia. Se, por um lado, as características da autossuperação e do acolhimento das oposições se relacionam com a finalidade mais geral da grande política (a superação da presente conjuntura política, cultural e moral por meio do acolhimento e da intensificação dos processos massificadores até seu grau mais extremo), por outro as dimensões da valorização do conflito e da hierarquia ainda restam por ser exploradas.

Diante disso, nosso próximo passo na busca por esclarecer em que consiste o cultivo propriamente dito se dará por meio de uma investigação mais detida sobre as últimas ocorrências da expressão “grande política” nos textos de Nietzsche, à luz destas duas características.

294 OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. p. 263.

3.3 Os meios de cultivo do homem superior

Depois de termos considerado o papel da grande política no interior do contexto do diagnóstico da modernidade realizado por Nietzsche a partir das suas reflexões sobre o niilismo e a *décadence*, além das transformações semânticas realizadas pelo filósofo com os termos “grande” e “política”, podemos afirmar que alcançamos um resultado mais ou menos conclusivo acerca de tal expressão.

O percurso em meio a trilhas incertas e o enfrentamento das armadilhas textuais preparadas pelo pensador para despistar os leitores mais incautos serviu para revelar muito daquilo que a grande política não é e para mostrar que essa temática possui uma dupla função no interior das reflexões nietzscheanas sobre a modernidade: ao mesmo tempo em que se constitui em um elemento basilar da crítica dirigida pelo filósofo às instituições e práticas políticas do seu tempo, a grande política atua como proposta de cultivo espiritual para um novo tipo de homem, radicalmente distinto do homem medíocre, limitado e domesticado que é produzido pelas sociedades ocidentais.

Uma vez que a grande política não se propõe a substituir ou alterar as condições políticas e sociais que engendram o último homem, os elementos que integrariam o que poderia ser chamado de um “programa de cultivo” nietzscheano só podem estar relacionados com o estabelecimento de uma postura de resistência e distanciamento com relação aos ideais que fundamentam a sociedade e a cultura atuais.

Como não poderia deixar de ser se tratando do filósofo que escreve “para todos e para ninguém”, Nietzsche não deixou registrado nenhum conjunto organizado de diretrizes de conduta espiritual ou qualquer esquema programático acerca do que viria a constituir essa proposta de fortalecimento espiritual. Pelo contrário, é importante ressaltar que o seu discurso sobre meios de cultivo não se dirige a todos, mas apenas àqueles que já seriam possuidores de um elevado grau de forças psíquicas, capazes, portanto, não só de suportar, mas de **querer** fazer uso desses meios.

Nesse sentido, à luz das indicações hauridas a partir do percurso até aqui realizado, buscaremos esclarecer a seguir aqueles que consideramos os dois principais elementos valorizados pelo pensador como meios de cultivo de homens de exceção: o estabelecimento de uma hierarquia entre fortes e fracos e o fortalecimento por meio da vivência do conflito.

3.3.1 O *pathos* da distância

Um dos meios para o cultivo de uma nova linhagem de indivíduos superiores se constitui no desenvolvimento de uma separação entre os indivíduos, a qual serviria de base para o estabelecimento de uma hierarquia espiritual. A expressão “*pathos* da distância” aparece nos escritos do filósofo justamente para se referir a um sentimento dominante e duradouro de separação e distanciamento de “uma elevada estirpe senhorial na sua relação com uma estirpe baixa”²⁹⁵.

A partir da expectativa de Nietzsche de que ocorreria um aprofundamento generalizado do processo de mediocrização humana – pois, como ele próprio afirma, “Depois que, por dois milênios, tratou-se a humanidade com contrassenso fisiológico, a corrupção, a contradição dos instintos *tem* que ter chegado ao predomínio”²⁹⁶ – acreditamos ser possível relacionar esse *pathos* com um sentimento de independência que emergiria a partir do pano de fundo da crescente massa homogênea dos últimos homens, contra a qual os homens superiores precisariam se colocar, exercitando a diferença no pensar e enfrentando o consenso esmagador da maioria, “a ponto de terem todo o rebanho contra si”²⁹⁷.

Essa independência, contudo, não se confunde com a reivindicação de cunho liberal-individualista acerca de um suposto exercício pleno do direito de discordar ou da liberdade de expressão devidamente garantidos e legitimados pelo Estado. É preciso ressaltar que, para Nietzsche, “ser independente é algo para poucos: é um privilégio dos fortes”²⁹⁸. Com isso, queremos dizer que ao falar do *pathos* da distância e do estabelecimento de uma hierarquia entre os homens o filósofo alemão se refere, antes de mais nada, a uma diferenciação relacionada com o grau de forças psíquicas desses homens ou, como ele próprio afirma, “do ponto de vista da saúde”²⁹⁹.

Uma condição de “grande saúde”³⁰⁰ é algo que não se deixa resumir nem no puro desejo do eremita por isolamento ou distanciamento

295 GM I, 2.

296 Fragmento póstumo KSA 13, 25[1], p. 637, dezembro de 1888/início de janeiro de 1889.

297 VIESENTEINER, J. L. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 127.

298 ABM, 29.

299 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

300 GC, 382.

com relação à sociedade vigente, nem no anseio extremado dos espíritos revolucionários em enfrentar e destruir a qualquer custo os valores e opiniões que fundamentam a sociedade. Como pré-requisitos indispensáveis para o surgimento desse *pathos* da distância encontram-se uma “abundância e potência incontáveis”, as quais tornam possível ao espírito brincar com “tudo aquilo que até agora se chamou santo, bom, intocável, divino”³⁰¹.

Nesse sentido, o distanciamento com relação aos valores vigentes e ao tipo humano medíocre que pulula como subproduto das sociedades ocidentais não se constitui em uma mera opção, como se o *pathos* da distância fosse algo passível de ser livremente escolhido ou rejeitado. Ao contrário, o filósofo afirma que é precisamente esse excesso de forças psíquicas que *dá direito* a esse *pathos*³⁰², permitindo ao indivíduo um grau de independência com relação aos ideais e princípios que sustentam o modo de vida e a compreensão de mundo ocidentais.

Para exemplificar o que estamos dizendo, chamamos novamente a atenção para uma consideração do filósofo, já citada anteriormente, acerca do caráter seletivo da crise do nilismo. O esfacelamento das bases morais que sustentam o pensamento ocidental possibilitaria, no entender de Nietzsche, o estabelecimento de uma diferenciação fundamental entre os homens, de acordo com o grau de independência de cada um no que diz respeito à necessidade metafísica de justificar a própria vida, a existência do mundo e o sofrimento por meio de alguma instância externa que possua validade universal. De um lado estariam aqueles que sucumbiriam a esse evento, que iriam encará-lo como um gigantesco vazio de sentido deprimente que devoraria suas forças vitais e destruiria a luz que até então lhes guiava o caminho. Em outro patamar, porém, se colocariam aqueles aos quais esse acontecimento concederia um campo aberto há muito aguardado, um vasto território ainda inexplorado e passível de acolher as novas criações e os novos valores que estariam por vir:

[...] O **valor** de uma tal crise é que ela *purifica*, ela amontoa os elementos aparentados e os faz deteriorar uns aos outros, ela atribui tarefas comuns a homens de modos de pensar opostos – também traz à luz entre eles os mais fracos, mais inseguros e, desse modo, dá o princípio para *uma ordem hierárquica das forças*, do ponto de vista da saúde: reconhecendo coman-

301 Idem.

302 Idem.

dantes como comandantes, subordinados como subordinados. Naturalmente, à distância de todas as ordenações sociais existentes³⁰³.

Contudo, o *pathos* da distância não se esgota apenas no distanciamento com relação à massa adestrada segundo os paradigmas das “ideias modernas” e àqueles que não são capazes de encontrar um sentido para suas vidas após a destruição do fundamento até então considerado seguro e indelével para tal. Esse sentimento de distanciamento e hierarquização com relação aos outros é o caminho para a abertura de distâncias com relação a si próprio, o que caracterizaria, no entender do filósofo, a “autossuperação do homem”:

Sem o *pathos da distância*, tal como ele surge gradativamente da entranhada diferença entre os estamentos, da contínua vista e do olhar para baixo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente contínuo exercício em obedecer e comandar, em manter abaixo e à distância, não poderia jamais surgir aquele outro *pathos* mais misterioso, aquela exigência por um aumento cada vez mais renovado da distância dentro da própria alma, o desenvolvimento gradual de estados cada vez mais elevados, raros, distantes, abrangentes, ampliados, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autossuperação do homem”, para tomar uma fórmula moral em um sentido supramoral³⁰⁴.

3.3.2 O fortalecimento por meio do conflito

Ainda que ignorássemos a característica mais evidente da grande política – a de ter sido apresentada desde o início por meio de uma oposição frontal à conjuntura política e moral da Europa – e nos lançássemos à análise das últimas ocorrências textuais dessa expressão na obra de Nietzsche, sem nenhuma investigação prévia acerca do contexto desses escritos e sem qualquer conhecimento acerca da importância e do lugar de destaque que o conflito que ela representa ocupa no conjunto das suas reflexões, no momento em que deitássemos os olhos sobre elas a força e a relevância da sua dimensão se fariam imediatamente claras.

303 KSA 12, 5[71], p. 211, 10 de julho de 1887.

304 ABM, 257.

Tanto no primeiro aforismo de “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*, quanto em alguns dentre os fragmentos póstumos que compõem o último grupo de escritos do filósofo – o qual contém uma versão preparatória do mencionado aforismo e um fragmento de grande relevância para nosso estudo, intitulado *A grande política* –, o tom belicoso salta imediatamente aos olhos do leitor, sem deixar dúvidas quanto à relevância fundamental concedida por Nietzsche à guerra:

Conheço minha sina. Um dia meu nome será associado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada *contra* tudo o que até então foi acreditado, exigido, santificado. Eu não sou homem, sou dinamite. E com tudo isso, nada tenho de fundador de religião – religiões são assunto da plebe, eu sinto necessidade de lavar as mãos após o contato com pessoas religiosas... *Não quero* “crentes”, penso ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, eu nunca falo para as massas... Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceber-se-á por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam disparates comigo... Não quero ser santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão... E apesar disso, ou melhor, *não* apesar disso – pois até agora não existiu nada mais falso do que os santos –, a verdade fala a partir de mim. Mas a minha verdade é *terrível*: pois até agora chamou-se à *mentira* verdade. *Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autorreflexão da humanidade, que em mim se tornou gênio e carne. Minha sina quer que eu seja o primeiro homem *decente*, que eu me veja em oposição à falsidade de milênios... Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade porque pela primeira vez senti a mentira como mentira – *chei-rei*... Meu gênio está nas minhas narinas... Eu contradigo como nunca foi contradito, e sou, apesar disso, o contrário de um espírito negador. Eu sou um *mensageiro alegre* como nunca houve, conheço tarefas de uma altura tal que até agora inexistiu o conceito para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças. Com tudo isso eu sou necessariamente também o homem da fatalidade. Pois quando a verdade entrar em combate com a mentira de milênios, nós teremos abalos, um espasmo de terremotos, um deslocamento de montes e vales como jamais foi sonhado. O conceito “política” será então completamente elevado a uma guerra de espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se assentam inteiramente sobre a mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra³⁰⁵.

305 EH, Por que sou um destino, 1.

É evidente que, diante do desprezo manifesto do filósofo pelas disputas mesquinhas entre as dinastias europeias e pelo militarismo do *Reich*, a estreita associação por ele apresentada entre a grande política e a guerra em nada se relaciona com alguma forma de conflito bélico. Em uma das suas últimas anotações, *A grande política*, Nietzsche afirma que essa guerra se trata de uma “guerra de espíritos”, de um confronto entre as já referidas “*mentiras* originadas dos instintos ruins de naturezas doentes”³⁰⁶ e a sua nova verdade:

Eu trago a guerra. Não entre povo e povo: não tenho palavras para expressar meu desprezo pela execrável política de interesses das dinastias europeias, a qual faz da incitação ao egoísmo e autopresunção dos povos uns contra os outros um princípio e quase um dever. Não entre classes. Pois não temos classes superiores, consequentemente também não inferiores: o que hoje está no topo da sociedade é fisiologicamente condenado e, ademais – o que é a confirmação disso –, tão empobrecido em seus instintos, tornado tão inseguro, que admite sem escrúpulos o contraprinípio de uma espécie elevada de homem. Eu trago a guerra entre todos os absurdos acasos de povo, classe, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como entre ascensão e decadência, entre vontade de vida e rancor contra a vida, entre honestidade e falsidade traiçoeira...³⁰⁷

Que fique claro, no entanto, que o fato de o pensador alemão se referir à visão de mundo socrático-platônico-cristã como uma mentira e à sua própria filosofia como verdade não significa de forma alguma que ele teria a pretensão de fazer com que as suas reflexões viessem a ser epistemologicamente tomadas como verdades, o que, diga-se de passagem, seria um contrassenso, visto que uma dimensão absolutamente crucial da sua crítica genealógica da modernidade se constitui precisamente na denúncia do caráter não absoluto, não indelével, não dado e de nenhuma forma desinteressado dos princípios epistemológicos que constituem a visão de mundo socrático-platônico-cristã:

Tenhamos mais cuidado de agora em diante, meus senhores filósofos, diante da perigosa e antiga fábula conceitual que estabeleceu um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor, atemporal”, te-

306 EH, Por que sou tão inteligente, 10.

307 KSA 13, 25[1], p. 637, dezembro de 1888/início de janeiro de 1889.

nhamos cuidado diante dos tentáculos de tais conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”: aqui sempre se exige pensar em um olho que não pode ser imaginado de modo algum, um olho voltado para absolutamente nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as quais fazem com que ver seja ver-algo, devem estar suspensas, ausentes; aqui, portanto, é sempre exigido do olho um absurdo inconcebível. Existe *apenas* uma visão perspectiva, *apenas* um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos nós deixarmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, nós soubermos colocar sobre essa mesma coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dessa coisa, nossa “objetividade”. Mas eliminar inteiramente a vontade, suspender todos os afetos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? Isso não se chamaria *castrar* o intelecto?³⁰⁸

Trata-se, aqui, de buscar compreender essa “nova verdade” trazida por Nietzsche como uma **postura diferenciada** com relação ao conceito de verdade, o qual deixa de ser compreendido como operante de um regime dualista de oposição inconciliável com a mentira. Mais adequado, a partir de agora, seria falar de **verdades**, e não de apenas uma verdade, cada qual representando uma perspectiva diferente que se apoia em determinados interesses.

A desvalorização do conceito tradicional de verdade – o qual, em decorrência do questionamento corrosivo do niilismo, vai gradualmente perdendo seu caráter único e imutável e passa, cada vez mais, a ser considerado como apenas mais um olhar interessado, mutável, incompleto, temporário e demasiado humano – não ocorre de maneira tranquila e silenciosa. A partir das próprias declarações do pensador e do tom notoriamente belicoso de escritos como *Para a genealogia da moral*, cujo subtítulo é “Um escrito polêmico”, e *O Anticristo*, apresentado como uma “maldição contra o cristianismo”, é possível observar o seu desejo explícito de que sua filosofia venha a atuar como um catalisador e acelerador desse processo. Ao denunciar o caráter amesquinizador e negador da vida próprio da visão de mundo moral socrático-platônico-cristã, Nietzsche quer ser a “dinamite” que virá a deflagrar, com força explosiva até então inaudita, essa guerra entre ideias e valores.

Ao mesmo tempo em que antecipa um evento monstruoso de choque entre essas duas concepções de mundo tão distintas, o filósofo enxerga com bons olhos aqueles indivíduos nos quais esse conflito já

308 GM, III, 12.

começou a ser vivenciado internamente e que conseguem adquirir novas forças a partir dele:

O homem oriundo de uma era de dissolução, de desorganização das raças, que, enquanto tal, tem no corpo a herança de uma múltipla ascendência, isto é, impulsos e medidas de valor contraditórios e, frequentemente, mais que contraditórios, os quais lutam entre si e raramente se dão trégua – um tal homem das culturas tardias e das luzes abaladas será em geral um homem mais fraco: seu desejo mais profundo caminha no sentido de que um dia tenha fim a guerra que ele é; a felicidade lhe aparece em concordância com uma medicina e um modo de pensar tranquilizantes (epicurista ou cristão, por exemplo), em especial como a felicidade do descanso, da imperturbabilidade, da saciedade, da derradeira unidade, como o “sabá dos sabás” para falar como o santo orador Agostinho, o qual era, ele mesmo, um desses tais homens. Mas se em tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e um estímulo de vida a *mais* – e se, para além de seus impulsos poderosos e inconciliáveis, também for herdada e aproveitada a verdadeira maestria e fineza na condução da guerra consigo, portanto o autodomínio, o engano de si –, surgem esses homens magicamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução. [...] Eles aparecem precisamente nas mesmas épocas onde aquele tipo mais fraco, com seu desejo por repouso, entra em foco: ambos os tipos estão relacionados entre si e se originam das mesmas causas³⁰⁹.

A característica de não apenas conter em si esse conflito de perspectivas³¹⁰, mas de também vivenciá-lo como ocasião de fortalecimento e engrandecimento espirituais é um sinal indiscutível de força não apenas por indicar que em tais homens o antigo espaço, aquele “lugar de honra” que deveria ser ocupado pela verdade ou por algum ideal justificador da vida, já não existe mais, mas também por denotar uma capacidade fisiopsicológica de operar de maneira positiva com esse espaço aberto para a emergência de novas formas de orientação (novas verdades, novos sentidos, novos valores), surgido a partir da derrocada dos ideais cristalizados por milênios.

A derrocada dos fundamentos que garantiam a orientação, a segurança e o sentido tanto da vida cotidiana quanto da sociedade como um

309 ABM, 200.

310 “[...] não existe hoje, talvez, um símbolo mais decisivo da “*natureza elevada*”, da natureza espiritual, do que estar cindida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses contrários [...]” GM, I, 16.

todo é, no entender de Nietzsche, um acontecimento sem igual no que diz respeito ao exercício da autodeterminação, da autolegislação. A partir de então, aqueles que não sucumbirem a esse evento serão obrigados a haurir forças, valores e ideais a partir de si próprios:

Foi alcançado o ponto perigoso e sinistro (*unheimliche*) onde a vida maior, múltipla e mais abrangente *vive para além* da velha moral; o “indivíduo” está aí, obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, autoelevação, autorredenção³¹¹.

Se, como havíamos ressaltado anteriormente, o pensador alemão reconhecia o advento dessa crise de valores como uma fatalidade que permitiria uma separação e uma hierarquização entre fortes e fracos – ou seja, entre aqueles que não conseguiriam suportar o peso da existência sem um princípio superior que lhes conceda sentido e orientação e aqueles não apenas capazes de suportar a destruição de tal fundamento único e seguro, mas também de haurir novas forças espirituais para si na vivência em meio a uma contínua sucessão e embate entre diferentes perspectivas –, o papel da grande política, entendida como proposta de cultivo de uma nova qualidade de indivíduos superiores em meio à época da morte de Deus, nos parece justamente ser o único desdobramento possível para esse processo.

Com isso, entendemos que a preocupação do filósofo com o cultivo de uma casta de indivíduos elevados tinha por objetivo justamente responder à iminente catástrofe espiritual sem precedentes que irá se abater sobre a humanidade, cujos sinais já se tornam assustadoramente visíveis – daí sua referência aos homens oriundos de uma época tardia, de “luzes abaladas”. Visto que a intenção de Nietzsche nunca foi frear o processo de decadência e corrosão dos ideais de outrora, a alternativa possível para aqueles que ainda não sucumbiram diante desse evento só pode ser “criar um partido da vida”³¹², o qual, a partir do cultivo e da intensificação de certas características e posturas espirituais já possuídas por esses homens de exceção, seja capaz de torná-los ainda mais fortes – espiritualmente fortes o suficiente para superarem a si próprios e, com isso, superarem o niilismo.

311 ABM, 262.

312 KSA 13, 25[1], p. 637, dezembro de 1888/início de janeiro de 1889.

Considerações finais

“Os homens mais espirituais, sendo os *mais fortes*, encontram sua felicidade onde outros encontrariam seu declínio: no labirinto, na dureza contra si mesmos e contra os outros, no experimento.”³¹³

Nossa investigação sobre a grande política principiou com uma análise dos principais argumentos que estruturam a interpretação de Keith Ansell-Pearson a respeito desse tema, na qual procuramos reconstituir as suas principais ideias acerca do diagnóstico do niilismo e da resposta de Nietzsche a esse fenômeno na forma da grande política, aos quais o comentarador inglês se refere respectivamente como a “dimensão filosófica” e a “dimensão política” das reflexões do filósofo alemão.

A partir da leitura de Ansell-Pearson sobre a grande política – a qual é por ele considerada como a defesa de uma política aristocrática e maquiavélica, na qual uma elite de homens superiores faria largo emprego da violência e da escravidão na gestão das forças produtivas com o objetivo de fazer emergir uma classe elevada de homens – passamos à explicitação de suas críticas a essa “proposta política”, as quais se referem principalmente à carência de legitimidade e às dificuldades inerentes à exequibilidade de um projeto político tão distante das atuais aspirações democráticas da humanidade.

No embate à interpretação do comentarador inglês, buscamos evidenciar não apenas a necessidade fulcral e indispensável de uma reflexão acerca de critérios de leitura ao se tratar dos textos de Nietzsche, sendo ele um filósofo notoriamente conhecido por seu estilo peculiar e não ortodoxo de escrita, mas também a insustentabilidade de uma interpretação da grande política nos moldes de uma proposta política no sentido tradicional, ou seja, como se o filósofo, ao empregar essa expressão, almejasse determinar quaisquer formas de princípios orientadores de um regime organizado de administração social.

Além disso, denunciemos também aquilo que julgamos ser uma “solução *deus ex machina*” do comentarador ao recorrer a um psicologismo para dar conta rapidamente e sem grandes explicações dos problemas e

incompatibilidades entre a sua interpretação da filosofia nietzscheana e algumas ideias fundamentais do pensador.

Assim sendo, uma vez que a grande política nietzscheana não pode ser entendida como uma proposta política no sentido corrente e tradicional do termo, como ela poderia ser compreendida? Essa pergunta foi o fio condutor da nossa argumentação ao longo do segundo capítulo, que se iniciou com uma discussão a respeito das particularidades da escrita do filósofo e dos respectivos critérios de leitura que adotamos para lidar com elas, prosseguindo com uma análise das passagens onde a expressão “grande política” ocorre. De tal análise foram obtidos dois sentidos distintos para a expressão: o de crítica irônica ao *Reich* alemão e o de proposta que emergiria por contraposição às práticas políticas modernas.

Com vistas a esclarecer as preocupações de Nietzsche a partir das quais a grande política emergiu, apresentamos o contexto do seu diagnóstico da modernidade ocidental, marcado pelas reflexões sobre o niilismo e a *décadence*, em meio ao qual se sobressaíram a prioridade concedida pelo pensador alemão à moral em detrimento da política e a sua necessidade premente de responder ao inexorável processo de mediocrização e delimitação dos horizontes espirituais da humanidade levado a cabo pelas diferentes modalidades de política, por meio de uma proposta de cultivo e fortalecimento espirituais com o objetivo de superar a crise do niilismo.

Não obstante, nossa tentativa de compreender a grande política à luz do niilismo mostrou que ela possui uma profunda relevância política, pois as reflexões a seu respeito são parte integrante e fundamental da crítica nietzscheana aos valores e às instituições do seu tempo, dentre as quais se incluem a democracia, o anarquismo, o socialismo, o liberalismo e o governo militarista do *Reich* alemão.

Buscamos, na sequência, investigar os sentidos particulares com os quais Nietzsche empregou os termos “grande” e “política”, o que foi seguido por uma análise das últimas passagens nas quais essa expressão foi empregada. Por fim, destacamos ainda o papel desempenhado pelo *pathos* da distância e pelo conflito enquanto instâncias fundamentais de cultivo e fortalecimento do espírito humano.

* * *

A ameaça do niilismo avança sobre a humanidade como uma catástrofe inexorável, prestes a arrebentar os pilares das construções morais, lógicas e metafísicas até então considerados os fundamentos inabaláveis da civilização ocidental. Ao perceber as rachaduras cada vez mais evidentes, Nietzsche fez de suas reflexões um verdadeiro alerta. Verdadeiro profeta descrente do fim da modernidade, o filósofo prenunciou um evento de grande magnitude que irá transformar de maneira irreversível as bases da nossa orientação cotidiana e, como uma espécie de último recurso – a única resposta em meio a uma época de turbulência extrema –, concebeu uma proposta de cultivo e fortalecimento espiritual direcionada para aqueles que se mostrarem mais aptos a ela; para aqueles que não apenas tenham a coragem de enfrentar seus escritos labirínticos, mas que igualmente se mostrem espiritualmente fortes o suficiente para suportar e resistir aos efeitos avassaladores dessa crise.

Aos indivíduos mais débeis, para os quais a vida sem um ideal de consolo, orientação e segurança se mostra como um fardo pesado demais, resta o autoentorpecimento na miríade infundável de confortos e prazeres anódinos incessantemente reproduzidos pela sociedade de consumo e pela indústria global do entretenimento de massa, ou então o mergulho nos fundamentalismos, nas variadas e igualmente perigosas formas de fanatismo cego, que seduzem justamente por apontarem claramente, ao mesmo tempo em que ainda alimentam a esperança na existência de um fundamento verdadeiro – pois negam que a causa do esfacelamento dos valores e das instituições seja intrínseca à própria interpretação moral-religiosa do mundo –, qual seria o “culpado” pela corrupção dos costumes, o qual precisaria ser devidamente combatido e eliminado.

Assim, àqueles para os quais essas soluções soam demasiadamente grosseiras, isto é, àqueles indivíduos incapazes de se contentarem com essas formas de narcotização do espírito, resta o enfrentamento da condição de sem-sentido – da ausência definitiva de qualquer fundamento peremptório – em sua forma mais crua. Todavia, aquilo que a partir da perspectiva dos homens mais fracos pareceria ser uma empreitada impossível e irremediavelmente fadada ao fracasso se revela a esses espíritos saudáveis e raros como um exercício criativo de autolegislação, pois tais indivíduos, longe de considerarem a nova condição epistemológica e moral inaugurada pelo niilismo como um vazio devorador de sentido, tomam-na como um campo de perspectivas aberto para o surgimento de novas formas de orientação, como um estímulo à criação de novas metas e valores.

Se o advento do niilismo trará consigo o inevitável reconhecimento do caráter temporal, não universal e não divino das verdades até então cristalizadas como eternas e universais, a única possibilidade de efetiva superação dessa condição se daria, a nosso ver, por meio do cultivo e do fortalecimento espirituais, de modo a tornar possível o enfrentamento dessa condição permanente de ausência de um fundamento definitivo. Disso também decorre o repúdio de Nietzsche e sua veemente condenação de toda e qualquer tentativa de reedição do antigo fundamento religioso na forma de algum substituto laico (como o é a pequena política, por exemplo, que coloca o *Reich* acima de tudo), os quais estão presentes em toda a sua obra e o acompanham até seus últimos fragmentos.

Além disso, a grande política, por sua própria natureza, não pode ser uma proposta de alcance universal, pois requer um tipo de homem que tenha superado a si próprio por meio do enfrentamento da própria necessidade de justificar a existência a partir de um fundamento externo, e que por isso seja capaz não apenas de suportar o “crepúsculo dos ídolos”, mas também de vivenciar a destruição e o aniquilamento como acontecimentos necessários ao surgimento de novas criações e novas verdades. A grande política é uma política para espíritos fortes que, ao invés de mergulharem na depressão e esmorecerem diante do deserto da ausência de fundamentos, continuam a viver e a afirmar a vida, criando novas verdades, novas perspectivas e novos valores.

A resignificação ou “transliteração conceitual” realizada por Nietzsche com o termo “política” – na medida em que o pensador se apropriou de um conceito com uma importância e um âmbito de aplicação tradicionalmente consagrados pela tradição filosófica, utilizando-o para dar vazão à sua própria proposta de superação do niilismo – já fornece um exemplo de como se daria esse fenômeno de criação a partir do aniquilamento. O fato de o niilismo acabar por destruir as pretensões da política tradicional ao solapar as bases morais sobre as quais ela se apoia não exprime um esvaziamento completo do conceito de política. Para além do niilismo, descortina-se a possibilidade da grande política, uma política resignificada, transvalorada e, como tal, uma política para homens de exceção.

Referências

- ADORNO, T. *Mínima moralia*. Tradução de: MORÃO, A. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche contra Rousseau: a Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução de: GAMA, M.; MARTINELLI, C. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- APPEL, F. *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 5, p. 75-94, 1998.
- _____. *Niilismo, criação, aniquilamento*. São Paulo: Discurso, 2004.
- _____. Os extremos do niilismo europeu. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, p. 169-182, 2012. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/estudosnietzsche?dd1=12220&dd99=view>>. Acesso em: 16 nov. 2016.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de: SIQUEIRA, J. R. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BOURGET, P. *Essais de psychologie contemporaine*. Études littéraires. Paris: Gallimard, 1993.
- BROBJER, T. H. The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: the Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society. *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, v. 27, p. 300-318, 1999.
- CONNOLLY, W. E. *Political Theory and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- D'LORIO, P. The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche. In: CAMPORA, C. D. (Ed.). *The Journal of Nietzsche Studies*. Pennsylvania: Penn State University Press. v. 40. p. 70-80.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de: DIAS, R. F.; DIAS, E. F. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DOMBOWSKY, D. A Response to Alan D. Schrift's "Nietzsche for democracy?" *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, v. 31, p. 278-290, 2002.
- _____. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. Palgrave Macmillan, 2004.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Tradução de: MACHADO, R. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da alma*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.
- _____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

GÖTZ, D.; HAENSCH, G.; WELLMANN, H. (Org.). *Langenscheidt Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. Munique: Langenscheidt Verlag: 2008.

HAASE, M.-L. Excursão ao reino dos plúmiferos e escrevinhadores: uma exposição sobre a oficina de trabalho da KGW IX. *Estudos Nietzsche*, v. 2, n. 1, Curitiba, p. 11-21, 2011. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOS-NIETZSCHE?dd1=6053&dd99=view>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

HEMELSOET, D. et al. The Neurological Illness of Friedrich Nietzsche. *Acta neurologica belgica*, n. 108, p. 9-16, 2008. Disponível em: <<http://www.actaneurologica.be/acta/download/2008-1/02-Hemelhoet%20et%20al.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

HOLUB, R. C. Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist. In: TATLOCK, L.; ERLIN, M. *German Culture in nineteenth-century America: reception, adaptation, transformation*. New York: Camden House, 2005. p. 129-150. Disponível em: <http://www.infoshop.org/pdfs/American_Nietzsche.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2016.

KUHN, E. Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs. *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, v. 13, p. 253-278, 1984.

_____. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992. p. 4-6.

LEBRUN, G. *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 169-198.

MARTON, S. O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético? In: TÜRCKE, C. (Org.). *Nietzsche, uma provocação*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS: Goethe-Institut/ICBA, 1994. p. 11-32.

MONTINARI, M. Interpretações nazistas. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: Discurso, n. 7, p. 55-77, 1999.

NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKWGB). Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKWGB>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

_____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *Fragmentos finais*. Tradução de: KOTHE, F. R. Brasília: UnB, 2002.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de: TORRES FILHO, R. R. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).

OLIVEIRA, J. R. Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JÚNIOR, W. A. (Org.). *120 anos de "Para a genealogia da moral"*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 107-127.

_____. A grande ética de Nietzsche. *Revista Índice*, v. 3, n. 1, 2011. Disponível em: <[http://minhateca.com.br/carlos586270/2.+Obras+\(livros+e+artigos\)/OLIVEIRA*2c+J.+A+grande+*c3*a9tica+de+Nietzsche,262933184.pdf](http://minhateca.com.br/carlos586270/2.+Obras+(livros+e+artigos)/OLIVEIRA*2c+J.+A+grande+*c3*a9tica+de+Nietzsche,262933184.pdf)>. Acesso em: 16 nov. 2016.

- OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- _____. (Org.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2000.
- PASCHOAL, A. E. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.
- _____. A palavra “Übermensch” nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: Discurso, n. 23, p. 105-121, 2007.
- PASCHOAL, A. E.; FREZZATI JÚNIOR, W. A. (Org.). *120 anos de “Para a genealogia da moral”*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.
- RAHDEN, W. von. Eduard von Hartmann “und” Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche. *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, v. 13, p. 481-502, 1984.
- RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007.
- SCHRIFT, A. A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais. Tradução de: FORNAZARI, S. K. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo: Discurso, n. 7, p. 3-26, 1999.
- _____. Nietzsche for Democracy? *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, v. 29, p. 220-233, 2000.
- _____. Response to Don Dombowsky. *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, v. 31, p. 291-297, 2002.
- SIEMENS, H. Nietzsche’s Political Philosophy: a Review of Recent Literature. *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, v. 30, p. 509-526, 2001.
- STEGMAIER, W. “Philosophischer Idealismus” und die “Musik des Lebens”. Zu Nietzsches Umbang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der “Fröhlichen Wissenschaft”. *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, v. 33, p. 90-128, 2004.
- _____. Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie. *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, v. 36, p. 80-94, 2007.
- _____. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce homo*. Tradução de: VILAS BÔAS, J. P. S. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 31, n. 1, p. 173-206, 2011.
- _____. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- VIESENTEINER, J. L. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.
- _____. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas: PHI, 2013.
- VOLPI, F. *O Nilismo*. Tradução de: VANNUCHI, A. São Paulo: Loyola, 1999.

A ameaça do niilismo avança sobre a humanidade como uma catástrofe inexorável, prestes a arrebentar os pilares das construções morais, lógicas e metafísicas até então considerados os fundamentos inabaláveis da civilização ocidental. Ao perceber as rachaduras cada vez mais evidentes, Nietzsche fez de suas reflexões um verdadeiro alerta. Verdadeiro profeta descrente do fim da modernidade, o filósofo prenunciou um evento de grande magnitude que irá transformar de maneira irreversível as bases da nossa orientação cotidiana e, como uma espécie de último recurso – a única resposta em meio a uma época de turbulência extrema –, concebeu uma proposta de cultivo e fortalecimento espiritual direcionada para aqueles que se mostram mais aptos a ela; para aqueles que não apenas tenham a coragem de enfrentar seus escritos labirínticos, mas que igualmente se mostrem espiritualmente fortes o suficiente para suportar e resistir aos efeitos avassaladores dessa crise.

série
PESQUISA

ISBN 978-85-8480-145-9



9 788584 801459